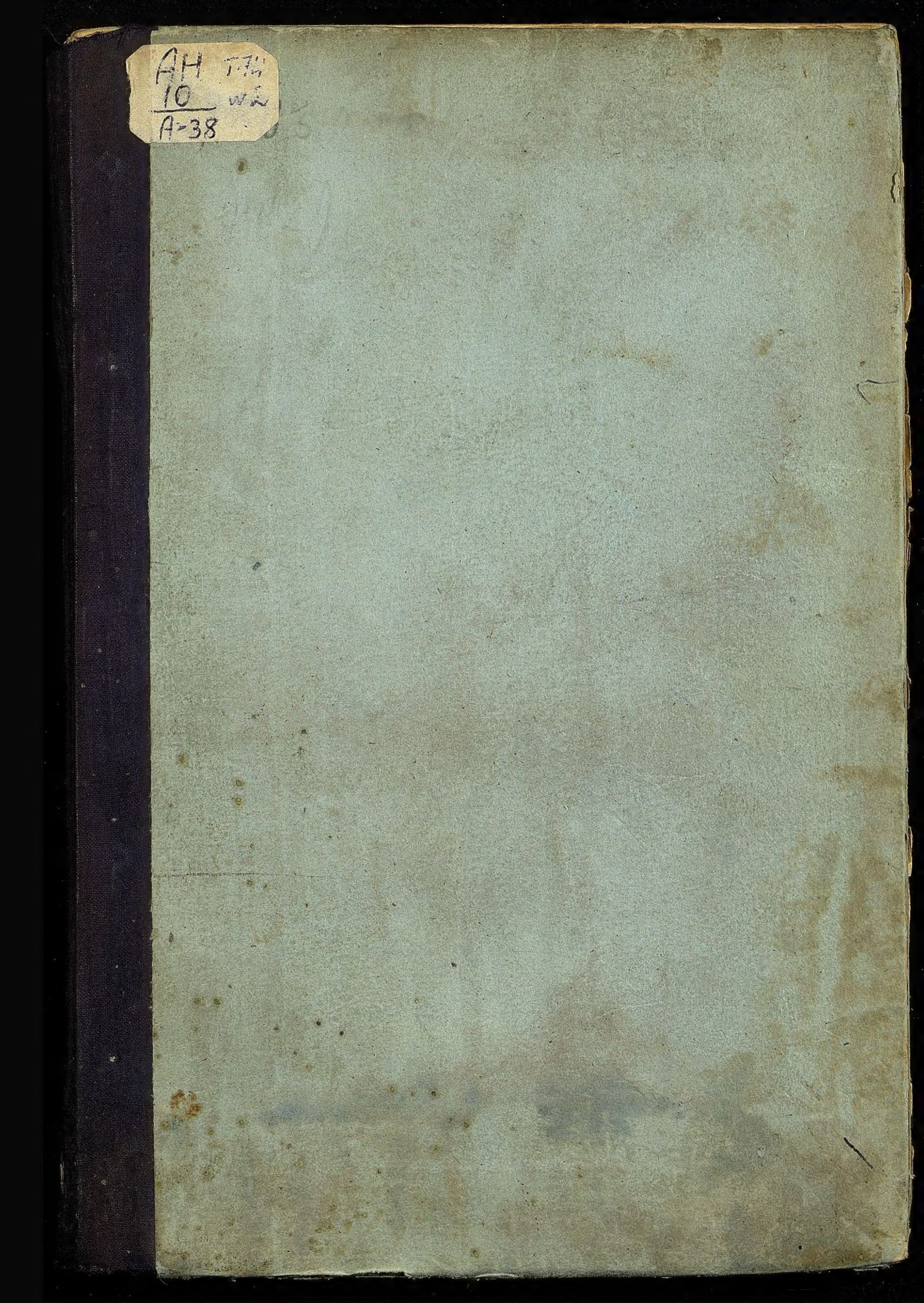

AH
10
A-38

СБОРНИКЪ
ОТДѢЛЕНІЯ РУССКАГО ЯЗЫКА И СЛОВЕСНОСТИ ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМІИ НАУКЪ.
Томъ LXXIV, № 2.

Е. В. Аничковъ.

ВЕСЕННЯЯ ОБРЯДОВАЯ ПѢСНЯ

НА ЗАПАДѢ И У СЛАВЯНЪ.

ЧАСТЬ I.

ОТЪ ОБРЯДА КЪ ПѢСНѢ.

САНКТПЕТЕРБУРГЪ.
ТИПОГРАФІЯ ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМІИ НАУКЪ.
Вас. Остр., 9 лин., № 12.
1903.

Напечатано по распоряженію Императорской Академіи Наукъ.
Апрѣль, 1903 года. Непремѣнный Секретарь, Академикъ *Н. Дубровинъ*.

ПОСВЯЩАЕТСЯ

академику Александру Николаевичу

Веселовскому.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Изученіе древнѣйшихъ историко-литературныхъ явленій въ тѣсной связи съ явленіями народнаго быта и обряда подъ вліяніемъ, многочисленныхъ ученыхъ трудовъ и лекцій Александра Николаевича Веселовскаго въ средѣ русскихъ нео-филологовъ всегда казалось обязательнымъ и необходимымъ. Поэтому, когда, рецензируя книгу пр. Жанруа о происхожденіи средневѣковой лирической поэзіи, Г. Парисъ высказалъ мнѣніе, что въ основѣ искусственной средневѣковой поэзіи лежитъ весенняя обрядовая пѣсня, намъ русскимъ нео-филологамъ подобная точка зрѣнія показалась особенно близкой и интересной. Это вскользь брошенное мнѣніе Г. Париса я и постарался разработать болѣе подробно. Вполнѣ естественное для русскаго знаніе славяно-русской весенней обрядовой пѣсни помогло мнѣ поставить этотъ вопросъ нѣсколько шире.

Почти одновременно съ установленіемъ этого важнаго значенія весенней обрядовой пѣсни для историко-литературныхъ разысканій на весеннюю обрядность обратили особое вниманіе еще и миѳологи и историки религій. Она стоитъ въ самомъ центрѣ миѳологическихъ построеній обоихъ крупныхъ послѣдователей Маннгардта, Фрезера и Рошера. Этотъ интересъ въ ученой литературѣ къ весенней обрядности естественно поддерживалъ во мнѣ желаніе проникнуть въ самую глубь на-

роднаго обрядового сознанія и отдать себѣ и въ свою очередь отчетъ о томъ, какое мѣсто занимаетъ народная обрядность вообще и весенняя въ частности въ общей системѣ эволюціи религіознаго сознанія.

По мѣрѣ того какъ для настоящей работы собирались факты интересъ такимъ образомъ раздваивался и факты классифицировались по двумъ направленіямъ. Передо мной одновременно возникло двѣ задачи: во 1-ыхъ, къ какимъ выводамъ можетъ привести изученіе народной весенней обрядности историка религій и во 2-ыхъ, что даетъ связанная съ весенней обрядностью пѣсня для исторіи литературы и вообще для науки о прекрасномъ? При такой двойственности интересовъ работа моя естественно затянулась. Если-бы не помощь цѣлаго ряда ученыхъ, не отказывавшихъ мнѣ въ совѣтахъ и указаніяхъ, можетъ быть, многихъ трудностей и вовсе не удалось бы преодолѣть. Я считаю для себя поэтому пріятнымъ долгомъ высказать признательность прежде всего Гастону Парису, члену Французской Академіи, профессору Максиму Максимовичу Ковалевскому и покойному Марилье, бывшему редактору Revue de l'histoire des réligions. Мнѣ необходимо также поблагодарить профессоровъ Университета св. Владиміра И. В. Лучицкаго, Т. Д. Флоринскаго, Н. П. Дашкевича и Р. И. Сонни, помогавшихъ мнѣ въ моихъ разнообразныхъ библіографическихъ поискахъ, и указаніями, и предоставленіемъ мнѣ своихъ частныхъ библіотекъ. Одновременно я приношу благодарность академикамъ А. Н. Веселовскому и В. И. Ламанскому, при содѣйствіи которыхъ настоящая работа вышла въ свѣтъ.

Двойственность тѣхъ задачъ, которыя поставила себѣ настоящая работа, разрѣшилась однако ихъ объединеніемъ. Изученіе весенней обрядовой пѣсни на всемъ протяженіи европейскаго фольклора дало мнѣ въ концѣ концовъ право формулировать нѣсколько гипотезъ о происхожденіи поэзіи, а отсюда и о выдѣленіи эстетическаго сознанія. Въ основѣ своей это послѣднее показалось мнѣ тѣсно связаннымъ съ сознаніемъ религіознымъ.

Синкретическая первобытная пѣсня-пляска, составляющая неотъемлимую принадлежность обряда, оказалась на полъ-пути между зачаточной формой религіознаго сознанія и первымъ проблескомъ сознанія эстетическаго. Оттого и настоящее изслѣдованіе распалось на двѣ части. Первую часть я назвалъ *отъ обряда къ пѣснѣ*, а вторую *отъ пѣсни къ поэзіи*.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

БИБЛІОГРАФІЯ И СОКРАЩЕНІЯ.

Аничковъ, Е. В. Микола Угодникъ и св. Николай. СПБ. 1892. *Записки Неофилологическаго Общества.*
Афанасьевъ, 64 русскія народныя пѣсни. СПБ. 1866.
— Русскія пѣсни перел. съ акк. фортепіано, 7 вып. Москва. 1876.
Аѳанасьевъ, А. Поэтическія Воззрѣнія славянъ на природу. Москва. 1865—1869. 3 т.
Балакиревъ, Сборникъ русск. народныхъ пѣсень. СПБ. 1866.
Барсовъ, Е. В. Юрьевъ день. Труды Этнограф. Отдѣла, т. 3. *И. И. О. Л. Е. А. и Э.* т. XIII, 1874.
Безсоновъ, П. Бѣлорусскія Пѣсни. Москва. 1871.
— Колѣки Перехожіе. М. 1861—63.
Березинъ, Хорвотія, Славонія, Далмація и Военная Граница, т. I и II. СПБ. 1878.
Божеряновъ, Какъ праздновалъ и празднуетъ народъ русскій Рождество Христово, Новый Годъ, Крещеніе и Масляницу. СПБ. 1895.
Братство, издао Друштво Светога Саве у Београду. № 1 (1887)—
Булгаковскій, Пинчуки. СПБ. 1890. *З. И. Р. Г. О.*, т. XIII.
Буслаевъ, Ѳ. Историческая Христоматія церковно-славянскаго и древне-русскаго языковъ. 1861.
— Русская Христоматія. 3-ье изд. Москва. 1881.
Варенцовъ, Сборникъ пѣсень Самарскаго Края. СПБ. 1862.
Васнецовъ, А. Пѣсни сѣверо-восточной Россіи. Москва. 1894.
Верещагинъ, Вотяки Сосновскаго Края. СПБ. 1886. *З. И. Р. Г. О.*, XIV, 2.
— Вотяки Сарапульскаго уѣзда Вятской губерніи. *З. И. Р. Г. О.*, т. XIV, вып. 3.
Верковичъ, Народныя пѣсме Македон. Бугора. Бѣлградъ. 1860.
— Веда Словена, Български народни песни. Бѣлградъ. 1874.
— Описаніе быта Болгаръ, населяющихъ Македонію. *И. И. О., Л. Е. А. и Э.*, т. XIII, Труды Этнограф. кн. 3, в. I.
— Веда Словена, Обрядни песни отъ языческо врѣмя. СПБ. 1881.
Веселовскій, А. Н. Разысканія въ области духовнаго стиха.
— Отчетъ о Тр. Этн. Эксп. Чубинскаго. Приложеніе къ XXXVII т. Записокъ Импер. Академіи Наукъ. СПБ. 1885.
— Вилла Альберта. Москва. 1870.
Подр. см. Указатель къ научнымъ трудамъ А. Н. В. 1859—1895, 2-ое изд. СПБ. 1896.
Вильбоа, 100 русск. пѣсень, зап. съ народнаго напѣва. СПБ. 1860.
Владиміровъ, П. В. Введеніе въ Исторію Русской Литературы. Кіевъ. 1896.
Де Волланъ, Углорусскія пѣсни. СПБ. 1885. *З. И. Р. Г. О.* XIII, 1.
Вольтеръ, Матеріалы для этнографіи латышскаго племени. СПБ. 1890, и *З. И. Р. Г. О.* т. XV.
Галько, Народни пісні и обряды зъ околицъ надъ Збручемъ, 2 части. Львовъ. 1862.
Галлеръ, Рай дѣтей. СПБ. 1886 г.

Галлеръ, Сборникъ русскихъ народныхъ пѣсень СПБ. губерніи. СПБ. 1889.

Головацкій, Народныя пѣсни Галицкой и Угорской Руси. Москва. 1878.

Гондатти, Слѣды язычества у инородцевъ сѣверо-западной Сибири. Москва. 1888. (Изъ VII книги Трудовъ Этнографическаго Отдѣла).

Гринченко, Б. Д. См. Этногр. Мат.

О. Гулакъ Артемовскій, Народни Украінскі пісні зъ голосом. Киів. 1868.

Даль, В. Пословицы русскаго народа. Москва. 1862.

Дашковъ, В. А. См. Сборн. антр. и этн. ст.

Дембовецкій, Опытъ описанія Могилевской губ. 3 книги. Могилевъ на Днѣпрѣ. 1882.

Добровольскій, В. Н. Смоленскій этнографическій сборникъ, 2 ч. СПБ. 1891—1894. *З. И. Р. Г. О.* т. XX.

Дубровинъ, Исторія войны и владычества русскихъ на Кавказѣ. СПБ. 1871.

Духовный Регламентъ, 1722. Полное Собр. Законовъ, № 4022.

Кедровъ, Д. Р. въ связи съ преобразовательной дѣятельностью Петра В. Москва. 1886.

Ермаковъ, Н. Я. Пословицы русскаго народа. СПБ. 1894.

Етнографичний Збирник видае наукове товариство імени Шевченко. 1895 и слѣд.

Ефименко, П. С. О Ярилѣ, языческомъ божествѣ Русскихъ Славянъ. *З. И. Р. Г. О.* II (1869) 77—115.

—— Матеріалы по этнографіи русскаго населенія Архангельской губ. т. I и II. *Тр. Э. О. И. О. Л. Е. А. и Э.* кн. V, 2 вып. (1878).

—— Малорусскія заклинанія (Сборникъ м. з.). Москва. 1874.

Живая Старина. СПБ. 1889 и слѣд.

Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія.

З. И. Р. Г. О. Записки Императорскаго Русскаго Географическаго Общества, 1-ый т. 1867.

Извѣстія Имп. Общества любителей естеств., антропол. и этнографіи, Труды Этнограф. Отдѣла. Москва. 1-ый т. 1866.

Илиевъ, И. Т. Сборникъ от народни умотворения, обичаи и др., к. I. Софія. 1889. 8⁰.

Истоминъ, Пѣсни русскаго народа. СПБ. 1894.

Калинскій, Церковно народино мѣсяцесловъ. *З. И. Р. Г. Общ.* VII, 1877, и отд. изд. СПБ. 1877.

Караџић, (В. Ст.) Српске народне пјесме скупио и на свијет издао (Државно изданье). Биоградъ. 8⁰. I, II, III, IV. 1891—96.

—— Српске народне пословицы и т. д. издао ихъ В. С. К. У Бечу. 1849.

—— Живот. и Обичаји народа српскога. У Бечу. 1867. 8⁰.

Каравеловъ, Памятники народнаго Быта Болгаръ. Москва. 1861. Книга 1-ая.

Качановскій, Памятники болг. нар. творчества, вып. 1-ый. Сборникъ западно болгарскихъ пѣсень. СПБ. 1882.

Кирпичниковъ, А. И. Св. Георгій и Егорій Храбрый. *Ж. М. Н. Пр.* 1879 (XII) и 1880 (I и II), тоже СПБ. 1879.

Кирѣевскій, П. В. Пѣсни собранныя П. В. К. изданы Обществомъ любителей россійской словесности. Москва. 1861—1874. 10 выпусковъ.

Ковалевскій, М. Первобытное Право. Москва. 1886. 2 выпуска.

—— Современный обычай и древній Законъ. 1886.

—— Законъ и обычай на Кавказѣ. Москва. 1890. 2 тома.

—— Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété. 1890. Stokholm, (rubl. d. la fond. Lorén).

—— Modern Customs and Ancient Laws of Russia (Ilchester Lectures). London. 1891.

Красић, Вл. Српске народне пјесме. Пинчевъ. 1880, т. I.

Крачковскій, Бытъ западно-русскаго селянина. Москва. 1874.

Лаговскій, Народныя пѣсни Костромской, Вологодской, Новгородской, Нижегородской и Ярославльской губ. Череповецъ. 1877.

Лапатинъ Пронутинъ, Сборникъ русскихъ народныхъ лирическихъ пѣсень. Москва. 1889. 2 ч.

Львовъ, Н. А. Русскія народныя пѣсни (напѣвы записалъ и гармонировалъ Ив. Прачъ). СПБ. 1876.

Магнитскій, В. Пѣсни крестьянъ села Бѣловолжскаго, Чебоксарскаго уѣзда, Казанской губ. Казань. 1877.

Магницкій, Матеріалы къ объясненію старой чувашской вѣры. Казань. 1881. Изданіе Коммиссіи Миссіонерскаго противомусульманскаго Сборника при Казанской Духовной Академіи.

Максимовичъ, Украинскія народныя пѣсни. Г. Москва. 1834, въ 8°.
—— Дни и мѣсяцы, въ Собр. соч.
Милиђевић, М. Б. Живот. срба сельяка. 2 изд. Београдъ. 1894. *Српски Етн. Зборник, к. I.*
Миллеръ, Всев. и **Фортунатовъ, И. Ф.** Литовскія народныя пѣсни собранныя М. и Ф. Москва. 1873.
Миллеръ, Вс. Осетинскіе этюды. Москва. 1887.
—— Русская Масляница и западноевропейскій Карнавалъ. Москва. 1884 г.
Милодановци, Бѫлгарски народни пѣсни собрани одъ братья М. 1-ое изд. Загребъ. 1861. 2-ое изд. София. 1893.
Милојевић, М. С. Песме и Обичаи Укупног народа Србског. 2 кн. У Београду. 1869.
Минхъ, А. П. Народные обычаи, обряды, извѣстія и предразсудки Самарской губ. 1861 — 1888. *З. И. Р. Г. О.* т. XIX, вып. II. СПБ. 1889.
Мирновић, П. Српске народне пјесме изъ Босне. Панчево. 1886.
Миропольскій, Крещеные вотяки Казанскаго уѣзда. Казань. 1876. Отд. Оттискъ «*Православнаго Собесѣдника*». Декабрь.
Николић, Гр. Српске народне песме. Скупио их у Срему и за штампу удесло. Новый Садъ. 1888, in 8.
Новицкій, Гр. Краткое описаніе о народѣ Остяцкомъ (1715 г.), издано Л. Н. Майковымъ. СПБ. 1884. 4°.
Образцы мордавской народной словесности. Казань. 1882.
Овсянниковъ, В. Русскія народныя пѣсни, записанныя въ г. Казани. Этнографическіе матеріалы. Казань. 1886.
Орловъ, В. Крестьянскія пѣсни, записанныя въ Тамбовской губерніи. СПБ. 1890.
Пальчиковъ, П. Крестьянскія пѣсни, записанныя въ с. Николаевкѣ, Мензенскаго уѣзда, Уфимской губ. СПБ. 1888.
Первухинъ, Эскизы преданій и быта инородцевъ Глазовскаго уѣзда. Вятка. 1888.
Петрушевичъ, Обще-русскій дневникъ. 1866. Львовъ.
Поповъ, В. Народныя пѣсни, собранныя въ Чердынскомъ уѣздѣ, Пермской губ. Москва. 1880.
Потебня, Объясненіе малорусскихъ и сродныхъ пѣсень. Варшава. 1883—87.
Потебня, О купальскихъ огняхъ и сродныхъ съ ними представленіяхъ. Москва. 1867.
—— О миѳическомъ значеніи нѣкоторыхъ обрядовъ и повѣрій. Москва. 1865.
—— Рецензія на Головацкаго, Народныя пѣсни и галицкой, и угорской Руси. СПБ. 1880. (Куб. 1880 — 1209). Отд. оттискъ изъ «*Записокъ Имп. Ак. Наукъ*», Н. XXXVII, II, 103 — 152. (Отчетъ о присужденіи наградъ Графа Уварова).
—— Малорусская народная пѣсня по списку XVI вѣка. Текстъ и примѣчанія. Воронежъ. 1877. Отд. отт. изъ «*Филологическихъ Записокъ*».
Прокунинъ, Русскія народныя пѣсни. Москва. 1877—1881.
Пыпинъ, А. Н. Исторія Русской Литературы. СПБ. 1898.
Радловъ, Нарѣчія сѣверныхъ тюркскихъ племенъ. Отд. I. Образцы народной литературы. СПБ. 1866—96.
Радченко, Гомельскія народныя пѣсни. СПБ. 1888 (подъ ред. Истомина). *З. И. Р. Г. О.* т. XIII.
Римскій-Корсаковъ, Сборникъ русскихъ народныхъ пѣсень. 2 к. СПБ. 1877.
Роговъ, Матеріалы для описанія быта Пермяковъ. *Пермскій Сборникъ*, кн. 2. Москва. 1860. Отд. 2-й, стр. 1—128.
Романовъ, Бѣлорусскій Сборникъ, т. I, выпуски 1-ый и 2-ой. Кіевъ. 1885.
Савельевъ, Сб. Донскихъ пѣсень. СПБ. 1886.
Сахаровъ, Сказанія русскаго народа, изд. Суворина. СПБ. 1883.
—— Пѣсни русскаго народа. СПБ. 1838—39, въ 18°, ч. I—V.
Сборникъ антропологическихъ и этнографическихъ статей, изд. В. А. Дашковымъ. Москва. 1868—73. 2 тома.
—— **за народни умотворения, наука и книжнина.** София. 1891—
Смирновъ, А. Пѣсни крестьянъ Владимирской и Костромской губ. Собраны А. С. Москва. 1847.
Смирновъ, И. П. Пермяки. Казань. 1891.
—— Вотяки. *Изв. Каз. Общ. арх. ист. и Этногр.* т. VIII. 1890. Казань.
Смирновъ, Н. Мордва, истор. этногр. очеркъ. *Изв. Каз. Общ. Арх., Ист. и Этногр.* 1892—95 г. Казань.
—— Черемисы. Казань. 1889. Тамъ же.
Снегиревъ, И. Русскіе простонародные праздники, в. I — IV. Москва. 1837 — 39.

Снегиревъ, И. Русскіе въ своихъ пословицахъ. Москва. 1834. 4 книжки.
Соболевскій, А. И. Великорусскія народныя пѣсни, т. I—VII. СПБ. 1895—1902.
Спрогисъ, И. Я. Памятники латышскаго народнаго творчества. Вильна. 1868.
Срезневскій, И. Святилища и обряды языческаго богослуженія древнихъ славянъ. СПБ. 1846.
Српски етнографски Зборник. 1894—
Стаjадиновић, Бл. Српске народне песме. У Београду. 1869.
«Стоглавъ». СПБ. 1862. Лондонъ. 1862.
Стоиловъ, Сборникъ отъ български народни умотворения. Вып. 1, *битови пѣсни.* София. 1894.
Студитскій, Ѳ. Народныя пѣсни Вологдодской и Олонецкой губ. СПБ. 1841.
—— Народныя пѣсни собранныя въ Новгородской губерніи. СПБ. 1874.
Сумцовъ, О свадебныхъ обрядахъ преимущественно русскихъ. Харьковъ. 1881. I—266. 8⁰.
—— Культурныя переживанья. Кіевъ. 1890, изъ *Кіевской Старины.*
—— Разборъ этнографическихъ трудовъ Романова. СПБ. 1894.
Терещенко, Бытъ русскаго народа. Ч. I—VII. СПБ. 1848.
Третьяковъ, Туруханскій Край, его природа и жители. СПБ. 1871.
«Труды Этнографическаго Отдѣла» см. Изв. Имп. Общ. Естеств. Арх. и Этн. при Имп. Моск. У. т.
Фаминцынъ, Божества древнихъ славянъ. СПБ. 1884.
Фенютинъ, Увсселенія г. Мологи въ 1820—1832 гг. *Труды Яросл. Стат. Комитета,* вып. 1. 1866. Ярославль, стр. 1—153.
Худяковъ, Верхоянскій сборникъ. Иркутскъ. 1890. *Записки Восточно-Сибирскаго Отдѣла Имп. Р. Геогр. Общества.* По Отдѣлу Этнографіи, т. I, вып. 3.
Чолаковъ, В. Българскый народенъ Сборникъ, събр. отъ В. Ч. ч. I. Болградъ. 1872.
Чубинскій, Труды Этнографическо-статистической экспедиціи въ Западно Русскій Край снаряженной Имп. Русск. Геогр. Общ. Юго-Западный Отдѣлъ, т. I—V. СПБ. 1871—
Чулковъ, Собраніе разныхъ пѣсень. 2-ое изд. Москва. 1788. 16⁰. 4 части.
Шадринъ, Лѣтнія и зимнія гулянія Шенкурскаго народа и окологородныхъ деревень. *Труды Архангельск. Стат. Ком.* за 1865, стр. 66—115.
Шапкаревъ, Сборникъ отъ български народни умотворения. [Прил. къ 1-ой части.] (Бълг. обичаи, обряды и пр.). София. 1891—94.
—— Руссаллии, древенъ и твърди интересенъ бълг. обичай занисенъ и до днесь въ южна Македония. София. Пловдинъ. 1884. 8⁰.
Шейковскій, Бытъ Подолянъ. Кіевъ. 1860.
Шейнъ, Русскія народныя пѣсни. Москва. 1870.
—— **Ш.** Бѣлорусскія народныя пѣсни. 1870.
—— **Ш.** Матеріалы для изученія быта и языка русскаго населенія сѣверо-западнаго края. СПБ. 1887.
—— **Ш.** Великоросъ въ своихъ пѣсняхъ, обрядахъ, обычаяхъ, вѣрованіяхъ, сказкахъ, легендахъ и т. п. (Изд. Имп. Акад. Наукъ). СПБ. 1898, томъ I, вып. первый,
Шишковъ, С. П. Радопски старини или Сборникъ отъ обичаи, суевѣрия, пѣсни и пр. на радопскитѣ жители. Кн. 1. Пловдинъ. 1887 г. т. II. Обичаи въ Ахъ-Челебийската кааза. 1888.
Шишонко, Отрывки народнаго творчества Пермской губерніи. Пермь. 1882.
Этнографическіе матеріалы собр. въ Черниговской и сосѣднихъ съ ней губерніяхъ. Томъ III, пѣсни под. ред. Б. Д. Гринченка. Черниговъ. 1899. Прим. къ № XI и XII *«Земскаго Сборника»* 1898 года.
Этнографическій Сборникъ. СПБ. 1860—
Этнографическое Обозрѣніе, изданіе Этнографическаго Отдѣла Имп. Общ. Любит. Естеств. и Этнографіи состоящаго при Моск. Универс. Москва. 1889—
Юшкевичъ, Литовскія пѣсни съ переводомъ на русскій яз. *Зап. Имп. Акад. Наукъ,* т. XII, кн. 1, прил. № 1.
Якушкинъ, П. Народныя русскія пѣсни изъ собр. П. Я. СПБ. 1865.
Ястребовъ, Обычаи и пѣсни турецкихъ сербовъ. СПБ. 1887.
—— Матеріалы по этнографіи Новороссійскаго края собр. въ Елизав. и Алекс. уѣздахъ, Херс. губ. Одесса. 1894 г.

Achelis, Moderne Volkerkunde, deren Entwickelung und Aufgaben. Stuttgart. 1896.

Adan le Bossu, Le Jeu de Robin et de Marion p. p. E. Langlois. Paris. 1896.

Alemannia, Zeitschrift für Volkskunde. Bonn. 1870—1896.

Almanach ou pronostication des laboureurs par A. Maginus, dit l'ermite solitaire. Troyes. 1663. [Biblioth. Nationale Reserve V—2757].

Amalfi, Tradizioni et Usi nella penisala Sorrentina. 1890. *C. p. tr.*

Am Urquell. I Bd. 1889—

D'Ancona, A. La poesia popolare italiana. Livorno. 1878.

—— Origini del teatro italiano. 2 v. Firenze. 1889.

Andree, R. Ethnographische Parallelen und Vergleiche. 2 Folger. Leipzig. 1889.

—— BraunschweigerVolkskunde.Braunschweig. 1896.

Andrian, Fr. v. Ueber Wetterzanberei. *Mittheilungen d. Antropologischen Gesellschaft in Wien,* XXIV Bd. 1894, № 1.

Appel, C. Provenzalische Chrestomathie. Lpz. 1895.

—— Provenzalische Inedita aus Pariser Handschriften. Lpz. 1890.

Arbaud, D. Chants populaires de la Provence. Aix. 1862. 2 v. in 12.

Archiv für Slavische Philologie, издаваемый Ягичемъ. Wien. 1880—

Aubrey John, R. S. S. Remaines of Gentilisme and Judaisme. 1686—87, ed. by J. Britten. London. 1881. F. L. S.

A. p. l. st. d. tr. p. Archivio per lo studio delle tradizini populari. Palermo. 1881 (v. I)—

Ballesteros José Perez, Cancionero popular Gallego. Madrid. 1886, въ *Biblioteca de las tradiciones pop. esp.*

Bartoš, Fr. Naše děti. v. Brně. 1888.

—— Nové národní pisně morovske, v. Brně. 1882. 8⁰.

—— Narodne písně morovské v nove nasbironě, v. Brně. 1888—89.

—— Moravsky lid. Sebrané rozpravy z oborn moravske lidovědy, v. Telei. 1892.

—— Lid. a narod. ve Velkeín Mezižiči. 1885 и 1891.

Bartsch, K. Verz. см. Grundriss zur Geschichte der Provenzalischen Literatur. Elberfeld. 1872.

—— Romanzen und Pasturellen. Leipzig. 1870.

—— Sagen Märchen und Gebräuche aus Meklenburg, 2 B. Wien. 1879. 8⁰.

Bastian, A. Der Mensch in der Geschichte, 3 Bd. Leipzig. 1860.

—— Beiträge zur vergleichenden Psychologie. Die Seele und ihre Erscheinungs weisen in der Ethnographie. Berlin. 1868.

—— Allerlei aus Volkskunde. Berlin, u. 82 v. 1888.

—— Allgemeine Grundzüge der Ethnographie. Berlin. 1884, in 8.

—— Der Buddismus. Berlin. 1893.

—— Controversen in der Ethnographie. 3 v. Berlin. 1893—94. 8⁰.

—— Die Kulturländer der Alten America. Berlin. 8⁰.

—— Der Fetisch in der Küste Gvineas. Berlin. 1884, u. 8⁰.

—— Ideale Welten. Berlin. 1892. 3 v.

—— Indonesien oder die Inseln des malagische. Archipel. 4 v. 1884—89. Berlin.

—— Inselgruppen Oceanien. Berl. 1883.

—— Die Lapua. Berlin. 1885.

—— Religions philosophische Probleme auf dem Forschungsfelde buddistichen Psychologie und der Vergleichenden Mythologie. Berl. 1894.

—— Ueber Psychologische Beobachtungen bei Naturvölker. Leipzig. 1890.

—— Vorgeschichtliche Schöpfungslieder in ihren Ahnischen Elementen. B. 1893.

—— Zur Kenntniss Howoi's. B. 1883.

—— Ethnographische Forschungen. Jene. 1894.

Baudissim, Studien zur semitischen Religionsgeschichte. Leipzig. 1878.

Baumeister, A. Hymni homerici accedentibus epigrammatis et batrachomyomachia Homero vulgo attributis, éx. rec. A. B. Lipsiae. 1877. *(Bibl. scr. gr. et rom. teubneriana).*

Beauquier, Ch. Chansons populaires recueillies en Franche-Compté. Paris. 1894.

De Beaurepaire, Etude sur la poésie populaire en Normandie. Paris. 1856.

Bédier, De Nicolao Museto. Paris. 1893.

Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde geleitet v. prof. A. Haffen. Prag. 1896.

Bérard, L'origine des cultes Arcadiens. Paris. 1894.

Bergk-Hiller, Anthologia Lyrica sive lyricorum graecorum veterum praeter Pindarum reliquiae potiores. Post Th. Bergkium quatrum edidit, Ed. Hiller. Lipsiae. 1897. *(Bibl. script. graec. et rom. teubneriana).*

Bergreihen ein Liederbuch des XVI Jahrh. ed. John Meier. Halle. 1892. *(Nachdrucken deutscher Litteratur).*

Bertran de Born, см. A. Thomas.

Bertrand, A. Nos Origines. La Religion der Gaulois. Les Druides et le Druidisme. Paris. 1897, pp. IX, 436.

Bielschovsky, Geschichte der höfischen Dorfpoesie. Berlin. 1890.

Birlinger, A. Volksthümliches aus Schwaben. Freib. in Breisgau. 1862. 8⁰. I. Sagen, II. Gebräuche.

—— Aus Schwaben. Wiesbaden. 1873. 2 Bd.

Bladé, I. F. Poésies populaires en langue française, recueillies dans l'Armagnac et l'Agenois. Paris. 1879.

—— Poésies pop. de la Gascogne, см. *Llpdtln.*

Blagajić, K. Hrvatske narodne pjesme i pripoviedke iz Bosne. U Zagrebn. 1886, in 8.

Boas, The Central Eskimos. *VI-th. Annual Repport of the Bureau of Ethnology.* (Smithsomian Institute.) 4⁰. Washington. 1888.

Böckel, Hessische Volkslieder Marburg. 1885.

Böcler-Kreutzwald, Der Ehsten abergläubische Gebräuche. S.-Petersbourg. 1854.

Bötticher, Der Baumenltus der Hellenen. Berlin. 1856, in 8⁰.

Boissier, La réligion romaine d'Auguste aux Antonius. Paris. 1874. 2 v. 8⁰.

Boissonade, Les Fêtes de villages en Poitou et en Augoumois au XVIII s. Ligugé. 1897. 15 p.

Bower, H. M. The Elavation & Procession of the Ceri at Gubbio. L. 1897. F. L. S.

Braga, Concioneiro e romanceiro general Parto e Lisbonne. 1867. 5 v.

—— Cancioneiro portugnez da Vaticana. Lisbonne. 1878. 4⁰.

—— O povo portugnez nos seus costumes, crenças e tradiçes. 2 v. Lisbon. 1885.

Brakelmann, J. Les plus anciens chansonniers français. Paris. 1870—91 et Marburg. 1896. *(Ausgaben und Abhandlungen aus dem Gebiete der romanischen Philologie,* XCIX).

Brand-Ellis, Brand, Observations on the popular antiquities chifly illustrating the origin of our vulgar & provinciale customs, ceremonies & superstitions. 1-st edition. 1813. 2 v. 4⁰, by Sir H. Ellis 2 etit. 1841, in 3 vol. «*Bohn's Antiquarian Library*». London. 1890.

Brugsch, Religion und Mythologie des alten Aegypter. Leipzig. 1884.

Bücher, K. Arbeit und Rythmus. Leipzig. 1896. 130 s. (русск. пер. СПБ. 1889).

Bugeaud, J. Chants et chansons populaires dei provinces de l'Ouest. Niort. 1865. 2 v. in 8⁰.

Bulletin de folklore wallon. Bruxelles.

Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis conditum a Carolo Dufresne domino d. C. auctum a monachis ord. S. Benedicticum supplementis integris D. P. Carpenterii ed. Henschel. Paris. 1840—50. 4⁰. 7 v. Id Niort. 1885.

Canti e racconti del popolo italiano publ. da D. Comparetti e A. d'Acona. Torino e Firenze. 1870 sq.

«Carmina Burana» her. gg. v. I. A. Schmeller. 2. Ausg. Breslau. 1883.

Časopis maćicy serbskeje red. M. Hórnik. Bantzen. 80 нумеровъ прекр. 1889 г.

Caspari, Kirchenhistorische Anecdota Christiania. 1883.

—— edit *Martin evèque de Brocara.* De correctione rusticorum Christian. 1883 in 8⁰.

Castren, Vorlesungen über die Finnische Mythologie übers v. Schiefner. S. Petersb. 1853. 8⁰.

Čelakovsky, Fr. L. Narodní písně slovanske. V. Praze. 1822—1827. 3 Dil.

Cénac-Moncaut, Litterature populaire de la Gascogne. Paris. 1868, in 12.

Centralblatt f. Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. № 1. 1896—

Černy, A. Třeča zběrka lužiskoserbskich pěsni. Budyšin. 1893. *Čazopis Mačicy serbskeje.*

Cesareo, La poesia siciliana sotto gli Suevi. Catania. (N. Giannotta), in 16. 1894.

—— Sue le «poesie volgari» del Petrarca. Rona S. Casciano. 1898. 8⁰.

—— La origini della poesia lirica in Italia. Catania. (N. Giannotta). 1899, in 16⁰.

Cesaresco-Martinengo, Essays in the Study of Folk Longs. London. 1886.

Český lid. Sbornik věnovaný studiu lidu Českého v Čechach na Morove ve Hezsku a na Slovensku, подъ ред. L. Niederle.

Champfeury et Weckerlin, Chants populaires des provinces de France. Paris. 1860, in 4⁰.

Champier, Les Anciens Almanachs et calendrier illustrés. Paris. 1886.

Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Lpz. und Freib. i

Breisgau. 2 Bd. 1897. 2. Ausg. (русск. переводъ. СПБ. 1901 г.).

Chastel Etienne, Hist. de la destruction du paganisme dans l'empire d'Orient. Paris. 1850.

Child, The english and skottish popular ballads. Baston. 1898. 4⁰. VIII vol.

Chrestien de Troy, Ivain ed. Foerster. Halle. 1887.

Colin Muset, см. Bédier.

C. I. L. Corpus inscriptionum latinarum ed. Mommsen. I, 2-nda ed. Berlin. 1892.

Cornoy et Nicolaides, Traditions populaires de l'Asie Mineur. Paris. 1893. *Lpdtln.*

Cortet, Essai sur les fêtes religienses. Paris. 1867.

Crooke, An Introduction to the Popular Religion od F. L. of Northern. India. 1894.

—— The popular religion of India. London. 1896. 8⁰, (въ N. B. стр.).

Crusius, O. Herondae Mimiambi accedunt Phoenicis coronistae Mattii mimiamborum Fragmenta ed. O. Cr. Lipsiae. 1892. *(Bibl. script. graecorum et romanorum teubneriana).*

C. p. tr. Curiosita popoluri tradizionali ed. da Pitré. Palermo. 1885. 19 v.

Daremberg et Saglio, Dictionnaire de l'Antiquité. Paris. 1889—

Decombe, L. Chansons populaires recueillies dans le departement d'Ille et Vilaines. Rennes. 1884.

Diez, Fr. Die Poesie der Troubadours, 2. Ausg. v. K. Bartsch. Lpz. 1883.

Di Giovanni, Usi, credenze e Pregiudizi del Canavese. 1889. *C. p. tr.*

Dobšinský, P. Prostonárodne obyčaje, povery a hry slovenské. Turč. sv. Martin. 1880.

Domas Hinard, Romancero español. Paris. 1844. 2 v. in 12.

Ditchfield, P. H. Old English Customs extant at the Present Time. L. 1897.

Dyer, British Popular Customs. L. 1878 & 1891.

—— English Folk Lore. L. 1878.

—— Old English Social life as told by Parish Registers. L. 1898. 8⁰, pp. VI, 267.

Ellis, W. Polynesian Researches in two volumes. London. 1829.

Engelien, A. und Jahn, Der Volksmund in der Mark Brondenburg. Berlin. 1868.

Erben, Prostonárodní cěské pisně, v. Praze. 1862—64.

—— Písně národni v Čechach, v. Praze. 1843—45, in 12. Sw. 1—3.

Erben, Česká nár. poladka, v. Praze. 1855.

—— Prostonarodni česke písne a řicalda, v. Praze. 1882.

Erk-Böhme, D. Lh. Erk. L. Deutsches Liederhort her. v. Böhme. Berlin. 1870—93. 3 Bd. in 4⁰.

Ewald, Die Alterthumer des Volkes Israel, 2. Ausg. Göttingen. 1854.

Farnell, The cults of the Greek States. 3 v. Clar. Press. 1896—98.

Fath (F.). Die Lieder des Castellans, v. Coucy. Heidelberg. 1883.

Federowsky, Lud okolic Zarek, siewierza i Pilicy, jego zwyczaje, sposób zycia, obrzędy et d. 2 tom. Warszawa. 1888. (*Bibljoteka Wisły*, t. I u. II).

Ferrari, Biblioteka di litteratura popolare. Firenze. 1882.

Ferraro, G. Canti popolari monferrini *(Canti racconti)*. Torino. 1870 sq.

—— Superstizioni, usi e proverbi Monferrini. Palermo. 1886.

—— Canti popolari del basso Monferrato. Palermo. 1888.

—— Canti popolari in dialetto logodarese *(Canti racconti)*. 1891.

Finamore, Usi e costumi abruzzesi. 1890. *C. p. tr.*

Flamenca publié par P. Meyer. Paris. 1860. 2 ed. Paris. 1901.

Fleury, J. Litterature arabe de la Basse-Normandie. Paris. 1883. *Llpdtln.*

F. L. изданія Folk-Lore Soilty. London (Nutt).

—— **Folk-lore**, A quaterly review for the F. L. Society. L. 1890—

Folk Lore Record, v. I (1878) — V (1882).

Folk Lore Journal. London. 1885—89.

Fränkel, Studien zur römische Geschichte. Breslau. 1884.

Frazer, Golden Bough. London. 1890. 2 v. 2-nd ed. 1901. 3 v.

Gagnon, Chants populaires du Canada. Quebec. 1865, in 8⁰.

Gaidoz, Le Dieu Gaulois du soleil et le symbolisme da la roue. Paris. 1886.

—— Un vieu rite médicale. Paris. 1892, pp. 84, in 8⁰.

Gasté, Noels et vaudevirs du Ms. de Jehan Poree. Caen. 1883.

—— Chansons normandes du XV s. Le Gost-Clérisse. 1866, in 12.

Georgi, Merkwürdigkeiten der abischen Ostjaken, Sambjeden, doürischen Tungusen etc. Leipzig. 1777.

—— Bemerkungen einer Reise im russischen Reiche. 1772—1774. St.-Petersburg.

Georgi, Russland. Beschreibung aller Nationen des russ. Reiches, ihrer Lebensart, Religion, Gebräuch, Wohnungen, Kleidungen u. übrigen Merkwürdigkeiten. Lpz. 1783, in 4⁰.

—— Описаніе всѣхъ обитающихъ въ Русскомъ государствѣ народовъ, ихъ житейскихъ обрядовъ и пр. СПБ. 1799, in 4⁰.

Giacobbe, Il Canavese, coluso cronistorico-corografico. Torino. 1884.

Gilbert, Geschichte u. Topographie d. Stadt Rom. im Altert. Lpzg. 1883.

G. di Giovanni, Usi, credenze e prediudizi del Canavese. Palermo. 1889, p. 168. *Usi e cost.* v. VI.

Giusti, Raccolta di proverbi toscani. Firenze. 1853. 16⁰.

Glastnik Zemaljskog Muzeja u. Bosni i Hercegovini. Sarajevo. 1887—1901.

Gloger, Z. à Noskowski, Z. Piesni ludu. W Krakowie. 1892.

Godefroy, Fr. Dictionnaire de l'ancienne langue française. Paris. 1881— 4⁰. 9 v.

Goedecke Tittmom, Liederbuch du XVI Jahr. Leipzig. 1867.

Goehler, De matris magnae apud Romanos cultu. Lipsiae. 1886.

Golembiovski, Gry i zabawy różnych stanów w kraju catym lub niektórych tylko prowincyach. Warszawie. 1831.

—— Lud Polski jego zwyczaje i zabawy. W Warszawie. 1830. 8⁰.

—— Domy i dwory. Warszawa. 1830.

Gopćević Spiridon, Makedonien und Alt. Serbien. Wien. 1889, (р. пер. СПБ. 1899 г. пер. Петровичъ).

Gotti, Aggiunta ai proverbi toscani di Giusti. Firenze. 1855, in 16⁰.

Grabinscki, S. Die Sagen des Aberglaubes und aberglaubische Sitten in Schlesien. Schveidnitz. 1887.

Gregor, Rew. W. Notes on the Folk-Lore of the North East of Scotland. London. 1881.

Grimm, J. Deutsche Mythologie (1-ое изд. 1835) 4-ое изд. E. H. Meyer'a, 1878. 4. B.

D. M. англ. пер. Teutonik Mythology by J. Grimm translated from the 4 ed. with notes and Appendix by *James Steven Stallybrass.* London. 1882—1888. 4 vls.

Groeber, Grundriss der romanischen Philologie. Strassburg. 1886—1902.

Groos, K. Die Spiele der Menschen. Jena. 1899.

Groot, Les fêtes annuelment célébrées à Emoni (Amoy), étude concernant la religion populaire des chinois. Paris. 1886, dans les *Annales du Musée Guimet,* XI et XII.

Grosse, Die Anfänge der Kunst. Leipzig. 1894.

Guechat, Les fêtes populaires de l'ancienne France. Paris, in 24. 1886. Petite Bibliotheque populaire.

Guillaume de Dôle, см. Servois.

Haas, Als. Volkstümliches aus Vögisheim in badische Markgräflerland. Bonn. 1897.

Habermann, Aus der Volksleben der Egerlandes. Eger. 1886.

Haller, Altspanische Sprichwörter. Lpz. 1883, gr. 8⁰.

Halm, H. Skizzen aus dem Frankenlad. Schwäbisch-Hall. 1884. 5 theile.

Hanuš, Bájesbovny Kalendár slovansky. Praže. 1860.

Hartland, E. S. County Folk-Lore ed by E. S. H. London. 1892.

Hartmann, Der Römische Kalender. Leipzig. 1882.

Hasse, Kirchengeshichte. Leipzig. 1890.

Haupt, M. Neidhart von Reuenthal. herausg. v. M. H. Leipzig. 1858.

—— Französische Volsklieder. Leipzig. 1877, in 12.

—— u. **Schmaler**-v. Smolerz.

Hauttecoeur, Le f. l. de l'ile de Kythnos. Bruxelles. 1898.

v. Hefele, C. I. Konziliengeschichte. Freiburg in Br. 1877.

Heikel, A. Die Gebraüche der Ceremissen, Mordwinen, Esten und Finnen. Helsingfors. 1888.

Heinrich, G. A. Agrarische Sitten und Gebräuche unter der Sachsen Siebenbürgens. Hermanstadt. 1880.

Henderson, W. Notes on the Folk-Lore of the Northern Counties of England & the Borders. London. 1879, new edition. 1879. *F. L. S.*

Hoefler, Volksmedicin und Aberglaube in Oberbayern. München. 1888. (Ernst Stahl).

Hoff, B. Lud Cieszyński. Warszawa. 1888.

Ilič, Narodni slavon obič. Zagreb. 1846.

Izvestja Muzejskega drüstva za Kranjsko, v. Ljubljani. 1890—

Jahn, U. Die deutsche Opfergebraüche bei Ackerban und Viehzucht. Breslau. 1884.

Jakobowski, L. Die Anfänge der Poesie. Dresden. 1891.

Jan, Św. Lud nadrabski od Gdówa po Bochnię. Krakow. 1893.

Jaufre Rudel, v. Stimming.

Jeanroy, A. Chansons et Ditz artesiens du XIII s. p. par A. J. et H. Guy. Bordeaux. 1898.

—— Les Origines de la poésie lyrique en France au moyen agen. Paris. 1889.

Junod, H. Les chants et les contes des Ba Ronga de la bais de Delagoa Sousanne (Bridel) 4 b. 1898.

Kaindl, Das Fest kalender der Rusnaken und Huzulen. Czernowitz. 1891. *(Am d. Mitth der K.K. Geograph. Gesellschaft).*

Kehrein, Volkssprache und Volkssitte im Herzogthum Nassau. 2 Bd. Weilburg. 1860—1862. 8⁰ gr.

Klaić Vjenoslav, Hrvatska pjesmarica. Zagreb. 1893. Izdala *Matica Hrvatska.*

Klemm, Allgemeine Culturgeschichte. Leipzig. 1843.

Köhler, C. und Meier John, Volkslieder von der Mosel und Saar Halle. 1896.

Köhler, R. Aufsätze über Märchen und Volikslieder herausg. v. E. Schmidt. Berlin. 1894.

Kollar, Narodnie zpiewanky. V. Budíně. 1834—35. 2 v.

Kolbe, Hessische Volks Sitten und Gebräuche. Marburg. 1888. 8⁰. M. 5780. 2. Aufl.

—— Heidnische Abterthumer in Oberfessen. Marburg. 1881.

Kolberg, Lud. Jego zwyczaje sposób życia, mowa, podania, przyslowia, obrzedy gusla zabawy, pieśni, musyka i tańce, I—XIII. Warszawa. 1857—1897.

Kollár, Narodnié zpiewanky. V. Budině. 1834—35. 2 t.

Krauss, Sitten und Brauch der Südslawen. Wien. 1885.

—— Volksglaube und Religiöns Brauch der Sudslaven. Wien. 1890.

Krek, Einleitung in die slavische Lit. Graz. 1887, in 8⁰.

Kriegk, Deutsches Bürgerthum im Mittelalter. Frankf. a M. 1868.

Kuba Ludvik, Slovanstvo ve svých zpěvech. 1884—

Kuhač, Južno-slovjenske narodne popjevke 4 t. Zagrebu. 1878—1881.

Kuhn, A. Märkische Sagen u. Märchen. Berlin. 1843.

—— Sagen Gebräuche und Märchen aus Westfalen und einigen andern, besonders den angrenzenden Gegenden Nord deutschlands. Theil I Sagen. Theil II Gäbraische und Märchen. Leipzig. 1859.

Kuhn, A. Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Berlin. 1859.

—— Mythologische Studien. 2 te Ausg. 1886.

Kuhn, A. und Schwartz, Narddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg, Pommern der Mark, Sachsen Thüringen, Braunschweig, Hannover, Oldenberg und Westphalen. Leipzig. 1848.

Kulda, Moravské narodní pohadky, pověsti obyčeje a pověry. V. Praze. 1874. 2 sv.

Lachmann, K. und Haupt, Der Minnesangs Frühling, 4. Ausg. Leipzig. 1888.

Lang (Andrew), Myth., ritual and Religion. London. 2 v. 1887.

—— The Making of Religion. London. 1898.

—— Modern Mythology. London. 1897.

—— Magic and Religion. London. 1901.

Lang, K. Abriss der Sitten und Bräuche aller Nazionen. Nuremberg. 1810.

Langlois, E. Robin et Marion, v. Adam le Bossu.

Lechner, Mittelalterliche Kirchenfeste und Kalendarien in Baiern. Freiburg in Breisg. 1891.

Lecoy de la Marche, Les Manuscrits et les Miniatures. Paris. 1884.

Legrand, E. Recueil de chansons populaires grecques. Paris. 1874.

Lemke, Volkstümliches in Ostpreussen. Mohrungen. 1884. 1 Theil.

Leoprechting, Aus dem Lechrain. Münschen. 1855.

Lespy, Dictons et proverbes de Bearne. 2 ed. Paris. 1892.

Letopis Matice Slovenske.

Levstik, Fr. Vadnikove Pesni izdala i založila *Matica Slovenska.* 1869. Ljubljani.

Liebrecht, F. Zur Volkskunde Heilbron 1879 (Heninger) gr. 8⁰.

Liliencron, R. F. Deutsches Leben im Volksliede um 1530. Berlin u. Stuttgardt. 1884.

Lippert, Christantum. Berlin. 1882.

—— Allgemeine geschichte des Priesterthums. Berlin. 1883. 2 B.

—— Deutsche Festbräuche. Prag. 1884, VII, 221 s. t. 3.

—— Kulturgeschichte der Menschheit. Stuttgart. 1887.

—— Deutsche Sittengeschichte, 2 Theile, 1889. № 68 и 69, изд. «*Das Wissen der Gegenwart*». Praga, Leipzig.

Lipdtin. Les litterature populaires de toutes les nations.

V, VI et VII. Bladé, Poesies populaires de la Gascogne. 3 v. 1883.

XI. Fleury, Litterature orale de la Basse Normandie. 1883.
XV. Vinson, Folk Lore du pays basque. Paris. 1883.
XVII et XVIII. Weckerlin, Chansons populaires de l'Alzace. 2 v. Paris. 1883.
XXII. Sebillot, Contumes populaires de la hantes Bretagne. Paris. 1886.
XXVIII. Caspoy et Nicolaidès, Traditions populaires de l'Asie Mineure. 1888.
XXIX. Sauvé, Le Folk Lore des Hautes Vosges. 1889.
XXXI. Georgeakis et Pineau, Le Folk Lore de Lesbos. 1894.
XXXIII. Orain, Folk Lore de Ville et Vilaine. 1897.
XXXV. Sébillot, Littérature orale d'Anvergou. 1898.

Latz, Questiones de hist. Sabbati. Leipzig (Diss.) 1882. 108 p.

Lud. Lwów. 1895—

Luzel et le Braz, Somion Breiz Izel, chansons populaires de la Basse Bretagne recueillies et traduites. Paris. 1890. 2 v.

Lyncker, Deutsche Sagen und Sitten in hessischen Gauen gesammelt. Cassel. 1854.

Machado y Alvarez, Biblioteca de las tradiciones populares españoles ed. da M. y A.

Máchal, Nákres Slovanskieho Bàjeslovi. 1891. Praga.

Macroaldi, Canti popolari inediti. 1855.

Maetzner, Altfranzösische Lieder. Berlin. 1853. 2 v.

Mahn, C. A. F. Gedichte der Troubadours. 4 Bd. Berlin. 1856—73.

—— Werke der Troubadours. 4 Bd. Berlin. 1846—57.

Malinowskij, L. Zarysy zycia ladowego na Szląsku. Warszawa. 1877.

Mannhardt, Beitrag zur germanische Sittenkunde. Berlin. 1868. (Dümler).

—— Wald und Feldkulte. 2 Th. Berlin. 1875.

—— Mythologische Farschungen *(Quell. u. Forsch.)* Strasbourg. 1884.

Manni, J. Maggio Firenze 1816, nelle «Veglie piacevoli», v. VIII.

Marcellus, Conte de M. Chants populaires de la Grèce moderne. Paris. 1860.

Marin, Cantos populares españoles Sevilla 1882—83. I—V.

Martinov, J. Annus Ecclesiasticus Graecoslavicus etc. Bruxellis. 1863.

Marty-Laveanx, см. Rabelais, Oeuvres publ. p. M. L.

Materiały antropologiczno - archeologiczne i etnograficzne, продолж. «Zbiora wiadomosti».

Mažuranic Stjepan, Hrvatske narodne Pjesme. Svezak 1,2, Lenju. 1880 u. 16⁰.

Meirac, Traditions, coutumes, légendes et contes des Ardennes. Charleville. 1890.

Mélusine, Recueil de mythol. litt. pop., trad. et usages. Paris. 1878 (I) —

Meyer, E. H. Germanische Mythologie. Berlin. 1891. *Lehrbücher der Germanischen Philologie*, I.

Meyer Gustaw, Essays und Studien zur Sprachgeschichte und Volkskunde. Berlin. 1885.

Meyer, J. Volkslied und Kunstlied in Deutschland. Münschen. 1898.

Meyer Paul, Recueil d'anciens textes baslatins, provençaux et français. Paris. 1877.

—— v. Flamenca.

Mikloschitsch, Ueber die Rusalien. Wien. 1864. *Sitzungsberichte d. K. W. Ak. d. Wiss. phil. hist. kl.* Cl. XLVI.

Mogk, Mythologie, v. Paul's Grundriss, I, p. 982—1138.

Mommsen, Feste der Stadt Athen. Lpz. 1898.

Monaci, E. Crestomazia italiana. Citta di Castello. 1889.

Monier, Traditions populaires comparées. Paris. 1854.

Monnier et Vingtrinier, Traditions populaires comaprées. Paris. 1854.

Montanus, Die Vorzeit, 2 Bd. herausgg. v. Waldbruhl. Elberfest. 1870—71.

—— Die Deutschen Volksfeste, Volksbräuche und deutscher Volksglaube. Iselorn. 1854—58. 2 Bändchen.

Mucke, J. R. Horde und Familie in ihrer urgeschichtlichen Entwickelung. Stuttgart. 1895.

Mülleneisen, De Cornelii Labeonis fragmentis, studiis, adservationibus. Marburg. 1889. Diss.

Müllenhoff, Sagen Märchen und Lieder der Herz. Schlesian, Holstein und Lanenburg. Kiel. 1845.

Müller, Max. Essays. Leipzig. 1881.

Müller, W. Beiträge zur Volkskunde der Deutschen in Mähren. Wien (Gräses). 1893, s. 144. 8⁰.

Naaf, Das Jahr im Volkslied und Volksbrauch der Deutsch böhmen. *Mittheilungen des deutschen Böhmerwuldbundes*, Budweis XXII, s. 250—264; XXIII, s. 182; XXV, s. 380—393; XXVII, s. 344—349.

Národopisný Sbornik česko - slovanský, v Praze. 1897—

Narodne Pjesme, izdala Matica Dalmatinska u. Zadru. 1865.

Nauk, J. Aus dem Böhmerwalde. Leipzig. 1843 u. 1851.

Neidhart v. Reuenthal, v. Haupt.

Nigra, c. Canti del Piemonte. Firenze. 1889.

A. de Nore, Coutumes, mythes et traditions des provinces de France. Paris. 1846.

Novati, Fr. Malmaritata, canzone a ballo lombarda del secolo XV. Ad Al. d'Ancona che da trent'anni dottamente insegna nell'Ateneo Pisano offrano Fr. Novati e A. Nerri. XXX Giugno MDCCCXC. Genova Tip. Sardo Muti (въ продажу не поступало).

Nowosielski, Lud ukraiński (jego piesni bajki, podania, klechdy). Wilno. 1857.

Pabst, E. Die Volksfeste des Maigrafen. Berlin. 1865. 4⁰.

—— Der Maigraf und seine Feste. Reval. 1864.

Pajek, J. Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev *(Matica Slovenska)*. V Ljubljani. 1884.

Panzer, Beitrag zur deutschen Mythologie. München. 2 Bd. 1848—55.

Paris, G. Chansons du XV-ème siècle. *(Société des Anciens Textes français)*. Paris. 1875.

—— Les origines de la poésie lyrique en France au moyen âge. Paris. 1892, in 4⁰. Extrait du *Journal des savants.*

Passow, Carmina popularia graeca. Lpz. 1860, in 8⁰.

Paul, H. Die Gedichte Walters v. d. Vogelweide herausg. v. H. P. Halle. 1892.

—— Grundriss der Germanischen Philologie. Strassburg. 3 Bd. 1. Aufl. 1891—1893.

Pauli, Ž. Piésni ludu polskiego w Galicyi. Lwów. 1838, in 8⁰.

—— Pieśni ludu ruskiego w Galicyi. I, II. Lwów. 1839—40, in 8⁰.

Peck, Ed. Valašské národní písně a říkadla. 1884.

Peschel, Völkerkunde. 6. Ausg. Berlin. 1885.

Peter, I. Charakter und Sittenbilder aus dem deutschen Böhmerwalde. Graz. 1886.

Pfannenschmid, Germanische Erntefeste im heidnischen und christlichen Kultus mit besonderer Beziehung auf Niedersachsen. Hannover. 1878.

—— Weinachts-Neujahrs und Drei Königslieder aus dem Ober Elsass. Colmar. 1884. 8⁰.

Piazza, Studio critico intorno al Pervigilium Veneris. Trani. 1889. 8⁰.

Piper, Karls des Grossen Kalendarium. Berlin. 1858.

Pires Thomaz, Calendario rural. Elvos. in 18⁰. 1893.

Pitré, Bibliografia delle tradizioni popolari d'Italia. Palermo. 1894, in 8⁰ gr.

—— Proverbi siciliani, 2 v. Palermo. 1880. «*Biblioteca di tradizioni popolari siciliani*».

—— Usi e costumi siciliani. 4 v. 1887—1889. Ibid.

—— Spettacoli e feste popolari siciliani. Palermo. 1881. Ibid.

—— Studi di poesia popolare. Palermo. 1872.

—— Le Premier Mai en Italie. *La Tradition.* № 33, 34, 35 (1889—90).

Poésies populaires de la France. Paris. Mss. Bibl. Nat. Nouvelles Acquisitions. № 3338—43. 6 vol. in folio.

Poestion, Die alten nordischen Frühlingsfeste, составл. по Troels Lund, Danmarks og Norges Historie i Seutningen af den XVI Aarhudrede I Kjobenhavn. 1885. *Z. f. V.* III (1891) ss. 268—271, 310—311, 349—350, 387—389, 425—432, 464—475.

Pokucia, Obraz etnograficzny skreślił, Or. Kolberg. Krakow. 1882.

Preller, Römische Mythologie. Berlin. 1865.

—— Römische Mythologie. 3. Aufl. v. H. Jordan. 2 B. Berlin. 1881.

Pröhle, Harzbilder. Leipzig. 1855.

Proverbes et dictons Agricoles de la France. Paris. 1872.

De Puymaigre, Chants populaires recueillis dans le Pays Messin. 2 ed. Paris. 1881. 2 v.

—— Folk-Lore. Paris. 1885.

Rabelais, Les oeuvres de Maistre Fr. R. etc. par Marty-Laveaux, v. I—IV. Paris. 1878—89.

Radloff, Die Sprachen der türkischen Stämme Süd-Sibiriens und der dzungarischen Steppe I Abt. Proben der Volkslitteratur. 1866.

Ramsay, Scotland and Scotsmen in the XVIII c. from the Mss. of John R. ed. by A. Allardyce. London. 1888.

Rank, J. Aus dem Böhmenwalde. Leipzig. 1843.

Raynaud, G. Bibliographie des chansonniers français des XIII et XIV siecles etc. Paris. 1884. 2 v.

—— et Lavoix H. Recueil de motets français des XIII et XIV siècles. 2 v. Paris. 1884.

Reifferscheid, A. Westfalische Volkslieder in Wort und Weise etc. Heilbronn. 1879.

Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen. Prag. 1893.

—— Das festliche Jahr. Leipzig. 1863.

—— Traditions et légendes de la Belgique. Bruxelles. 1870.

—— Calendrier belge. Bruxelles. 1862.

Renault, Esquisses historiques sur les feux et les chants de la Saint Jean Coutances. 1856.

Réville Albert, Les Religions des peuples non-civilisés. Paris. 2 v. 1883.

—— **Jean.** La Religion à Rome sous les Sevères. Paris. 1886.

R. d. l. r. Revue des langues romanes. Monpellier-Paris. 3-ème serie.

Revue des traditions populaires. Paris. 1885—

Rezasco, G. Maggio Genova. 1886. (Nuovo articolo del *Diziorario italiano storico ed administrativo,* estratto da *Giornale Ligustico di Archeologia Storia e Letteratura* anno XIII, pp. 81—159, Fascicoli II, III, IV, pp. 1—83.

Riehl, Bavaria Landes u. Volkskunde des könightums Baiern. 1860—67. 4 B.

Robertson-Smith, Lectures on the religion of the Simites. Edinburgh. 1889.

Rochholz, Drei Gauggöttinnen: Walburg, Verena und Gertrud als deutsche kirchenheilige. Sittenbilder. Lpz. 1870.

—— Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit. 2 B. Berlin. 1862.

Rodd. The customs and Lore of modern Greece. London. 1892.

Rolland, E. Recueil de chansons populaires tomes I—V. Paris. 1883—1887, in 8⁰.

Romania, Recueil trimestriel pp. M. M. G. Paris et P. Meyer. Paris. 1872—

Roscher, Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie. Leipzig. 1894—

—— Studien z. Griechischen Mythologie vom vergl. Standpunkt. Lpzg. 1890.

Rossi-Teiss, Miscellanea Nuziale R.-T. Bergamo. 1897.

Le Roux de Lincy, Livre de proverbes français. Paris. 1859.

Rozière, Recherches sur la poésie contemporaine. Paris. 1896.

Rzehorz F. Kalendářik z narodního života Lemkův. Praga. 1897. *(Čas. Musea Kr. Českeho).*

Sachs Hans, herausgegeben von A. v. Keller. Tübingen. 1870—1891. *Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart.*

Salomone-Marino, Costumi e usanze dei contadini di Sicilia. Palermo. 1897.

De Santa-Anna Nery, Folk Lore Brésilien. Paris. 1889.

Saxo Grammaticus, Historia Danica ed. Holder. Strassburg. 1886.

Sbornik musealnej slovenskej spoločnosti. I. 1896—

Sborník slovenských národnich piesni, povesti i t. p. vydava *Matica Slovenská.* 1870.

Schade Oscar, Klapfan, ein Beitrag zur Geschichte der Neujahrsfeier. Hannover. 1855.

Scheible, Das Kloster-Weltlich und Geistlich. Stuttgart. 1845—1847. 6. Bd. Die gute alte Zeit etc. 7. Bd. Festkalender, Sitten und Gebr. herausg. g. v. Nork.

Scheinigg, Narodne Pesni koroškich Slovencev. Ljbljana. 1889.

Scheffler, Die französische Volksdichtung und Sage. 2. Bd. Leipzig. 1884—85.

Scheler, A. Trouvères belges du XII au XIV siècle. 2 series. Bruxelles. 1878—1879.

Scherer (W). Poetik. Berlin. 1888.

Schlegel, L'Uranographie Chinoise. Haye. 1875.

Schleicher, Volksthümliches aus Sonnenberg in Meiningen. Oberlande. Weimar. 1854.

Schlossar, Cultur und Sittenbilder aus Steiermark. Graz. 1885.

—— Deutsche Volkslieder aus Steiermark. Innsbruck. 1881.

Schmitz, Sitten und Bräuche des Eifler Volkes. Trier. 1856. 2 Bd.

Schönbach, Die Anfänge des deutschen Minnesang. Graz. 1898.

v. Schulenberg, W. Wendische Volkssagen und Gebräuche aus dem Spreewald. Lpzg. 1880.

Schultze, Fr. Psychologie der Naturvölker. Leipzig. 1900. 8⁰.

Schultze, Vict. Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums. Jena. 1887.

Schurtz Heinrich, Katechiemus der Völkerkunde. Lpzg. 1893.

Schwartz, W. Indogermanischer Volksglaube. Berlin. 1885, in 8⁰.

—— Prähistorisch-anthropologische Studien. Berlin. 1884.

—— Der heutige Volksglaube und das Heidenthum. 1. Ausg. 1850. 2. Ausg. 1862.

—— Die Poetischen Naturanschauungen der Griechen, Römer und Deutschen in ihrer Beziehung zur Mythologie. Berlin. I B. (1874), III B. (1879).

Seeman, B. Hannoversche Sitten und Gebräuche (Hannover). Leipzig. 1862.

Seifart, Sagen, Märchen, Schwänke und Gebräuche aus Stadt und Stift. 2. Aüfl. Hildesheim. 1889.

Servois, Guillaume de Dôle publié par S. Paris. 1894. *(Société des anciens textes français).*

Settegast, Ueber Joi in der Sprache der Troubadours neben Bemerkungen über jai, joia, und gaug. *Berichte über die Verhandlungen der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig.* (Philol. historische Classe). I. 1889, s. 99—154.

Simrock, Handbuch der Germanischen Mythologie. Bonn. 1887.

Smolerja, Pjesnički hornych a dolnych Łužiskich Serbow wodate wot Leop. Howpta a I. E. Smolerja. Grymi. 1841—1843. 4⁰. 2 č.

Sobotka, Rostlinstvo v národním podání slovanském. Praze. 1879. *Novočeska Bibliotheka,* číslo XXII.

Sommer, E. Sagen Märchen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen. Halle. 1846.

Spee, Volksthümliches von Niederrhein. Köln. 1875. 2 Hefte.

Spiess, Aberglauben und Gebräuche im Ober-Erzgebürge. H. 2. 1862.

Spencer, H. Descriptive Sociology or groups of sociological facts. by H. Spencer compiled by D. Duncan, R. Scheppig & I. Collier. London. 1873—1878, in folio.

—— The Data of sociology, p. пер. Основанія Соціологии. СПБ. 1876.

Šaffařjka, J. Blahoslaw, Jan. Pisně swětské lidu slowenského w Uhřjch. W Pessti. 1823—27. 12⁰.

Steenstrup, Etudes sur les chansone danoises au moyen âge. Copenhague. 1891. (Extrait du Bulletin d. l'Academie Royale Dan. des Sciences et des Lettres pour l'année 1891).

Stimming, Der troubadour Jaufre Rudel. Kiel. 1873.

Stojanovič, Slike iz domaćega života Slavonskog naroda i iz prirode, s dodatkom i Slavonske pučne igre. U Zemunu. 1857.

Stöber, A. Elsässisches Volksbuchlein. Strassburg. 1842.

Strekelj, K. Slovenske narodne pesmi izdala in založila *Slovenska Matica.* V Ljubljani. 1895—97. I—III.

Strutt, Sports and pastimes of the peeple of England. L. 1834.

Strzygowski, Die Calenderbilder des Chronographen vom Jahre 354. Berlin. 1888.

Sušil, Moravské národní písně. V. Brně. 1862. 2 vyd. 1853—1859. 8 svaz.

Szulc, Mythologija sławiańska. Poznań. 1880.

Tarbé, P. Romancero de Champagne. Reims. 1863—64. 5 vol. 8⁰.

—— Les chansonniers de Champagne aux XII^e et XIII^e siècles. Reims. 1850.

—— Chansons de Tiebaut IV, compte de Champagne et de Brie. Reims. 1851.

Teodorescu, G. Dem. Poesii populare române. Bucuresci. 1885, in 4⁰.

Thomas, A. Poésies complètes de Bestran de Born p. p. A. Th. Toulouse. 1888. (*Bibliothèque Medidionale* 1-ère serie, tome I).

Tiersot, I. Histoire de la Chanson Populaire en France. Paris. 1889.

Tigri, Canti popolari toscani. Firenze. 1860.

Tille, A. Yule & Christmas their place in the Germanic year. London. 1899. Nutt.

Tobler, L. Schweizerische Volkslieder. *Bibliothek älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz* her. v. I. Baechtold und F. Vetter. Bd. 4 und 5. 1884.

La Tradition, revue générale des Contes, Legendes, Chants, Usages etc. 1886—

Tréburcq, La chanson populaire de la Vendée. Paris. 1896.

Trojel-Lund, v. Poestion.

Trombatore, Folklore Catanese. Torino (Clousen). 1896.

Tylor, Early History of Mankind. London. 1865.

—— Researches in the early history of mankind. 2 v. 1865.

—— Primitive Culture. 2 v. London. 1873 & new edition 1893.

Urban, As da Haimat. Eine Sammlung deutscher Volkslieder aus dem ostfränkischen Sprachgebiete. Falkenau. 1894.

Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen II Christlicher Festbrauch Bonn. 1889. (Das Weinachtfest).

Václavek, M. Moravské Valašsko Na Vsetíně. 1894.

Veckenstedt, Edm. Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche. Graz. 1880.

Venusgärtlein, Ein Liederbuch des XVII Jahrh. herausgeg. v. Waldberg, *(Nachdrücke zur deutsch. Litteratur).*

Vernaleken, Alpensagen Volksüberlieferungen aus Schweiz, Vorarlberg, Kärnten, Steiermark und Oesterreich. Wein. 1858.

—— Mythen & Gebräuche des Volks in Oesterreich. Wien. 1859. I.

Volkov, Th. Rites et usages nuptieux en Ukraine. *Anthropologie,* t. II, pp. 160—180, 408—487, 537—587; t. III, p. 541—588.

Vraz Stanko, Pěsni ilirske koji se pěvaju po štajerskoj, kranjskoi, koruškoi i zapadnoj strani ugarske. U Zagrebu. 1839.

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied bis zu Anfang des XVII Jahrh. Leipzig. 1864—1877.

Waitz, Th. Anthropologie der Naturvölker. 6 Bd. Lpz. 1860—72, fortgesetzt v. G. Gerland.

Walsh, W. S. Curiosities of Popular Custums & of Rites, Ceremonies, Observences & Misc. Antiquities Ill. (Gibbings), p. 10. 1898.

Walter v. d. Vogelveide, см. Paul.

Weckerlin, J. B. L'ancienne chanson populaire en France (16^e et 17^e s.) avec préface et notices par J. B. W. Paris. 1887.

—— Fètes et chansons pop. du primtemps et de l'été. Opuscules sur la ch. pop. et sur la musique. *Mémoires de la Société des Antiquaires.* VI, 1874, p. 144.

Weinhold, Deutsche Jahrtheilung. Kiel. 1862.

—— Deutsche Monatsnamen. Halle. 1869.

—— Die deutschen Frauen im Mittelalter. Wien. 1882. 2. Aufl.

Weiss, Volkssitten und religiöse Gebräuche. Brenen. 1893.

Westermark, History of human marriage. London. 1893.

Wetzer und Welte, Kirchenlexikon oder Encyklopädie der Katolischen Theologie und ihrer Hulfswissenschaften. 2. Aufl. herausg., v. Dr. Fr. Kaulen. Freib. in Breisg. 1885—1897.

Wiedemann, Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten. S.-Petersbourg. 1876.

Willmanns, Walter von der Vogelweide. 1886.

Wilson, H. H. Essays and Lectures chiefly on the Religion of Hindus. 2 v. ed. by Reinhold Rost. London. 1862.

Wisła, miesięcznik geografraczno-etnograficzny pod kierunkiem literackim Jana Karłowicza. Warzzawa. I (1887)—

Witzschel, Sitten und Gebräuche aus der Umgegend von Eisenach, 1866. «*Jahresbericht über der Karl-Friedrichs-Gymnasium zu Eisenach von Ostern 1865 bei Ostern 1866*».

—— Kleine Beiträge zur deutschen Mythologie, Sitten u. Heimatskunde aus Turingen. Wien. 1-er Th. 1866. 2 Th. 1878. Sagen Sitten und Gebräuche aus Thuringen gesammelt v. A. W. u. herausg. v. Dr. G. L. Schmidt [сокр. Wintzschel-Schmidt].

Whislocki, Sitte und Brauch der Siebenburgen Sachsen. Hamburg. 1888.

—— Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner. Münster. 1891.

—— Aus dem inneren Leben der Zigeuner. Berlin. 1892.

—— Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren. Münster. 1893.

—— Volksglaube und Volksbrauch der Siebenbürgen Sachsen. Berlin. 1893.

Waeste, J. Volksüberlieferungen. Iserlohn. 1848.

Wojnicki, Zarysy domove. 1842.

Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. 1869.

Z. d. V. f. V. Zeitschrift der Vereins fur Volkskunde. Продолжение Z. f. V. 1890—

Z. f. d. A. Zeitschrift für deutsches Alterthum. Berlin. Neuefolge. 1868—

Z. f. d. Ph. Zeitschrift für deutsche Philologie. Halle. 1868—

Zeitschrift für österreichische Volkskunde. Wien. I. 1895—

Z. f. r. Ph. Zeitschrift für romanische Philologie. Halle. 1868—

Z. f. V. Zeitschrift fur Volkskunde. Leipzig. 1884—1890.

Zbior wiadomości do antropologii krajowej, wydawany, staraniem komisyi antropologeznéj Akademii umiejętności w Krakowie. 1877—1895.

Zbornik za narodni život i običaje Južnich Slovena, Na svijet izdaje Jugoslavenska Akademija znanosti i umjetnosti. Svezak I—IV. U Zagrebu. 1896—

Zibrt, Č. Seznam pověr a zvyklostí pohanských z. VIII věku. Praga. 1894. *Rozpravy české akademije*, r. III, t. I, č. 2.
—— Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zabavy prostonárodní pokud o nich vypravují písemné památky až po náš věk. v. Praze. 1889. (Č. L.)
—— Myslivecké pověry a čary za star. čas. v. Č. Písku. 1889. (Č. L.)
Zibrt, Listy z českých dějin Kulturných, ve. Praze. 1891. (Č. L.)
—— Skřítek v lidovem podáni staro č. v. Praze. 1891. (Č. L.)
—— Chození s klibucu v době vánoční a masupustní, v. Praze. 1893. (Č. L.)
—— Vynošení «smrti» a jeho vyklady, v. Praze. 1893. (Č. L.)
—— Jízda «králů» o letnicích v zemích česko-slovenských. 1892. (Č. L.)

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Введеніе.

Изученіе всякаго художественно-литературнаго произведенія вызываетъ цѣлый рядъ вопросовъ, на первый взглядъ какъ будто мало связанныхъ другъ съ другомъ. Когда цѣль изслѣдованія составляетъ созданіе поэта, естественно спросить себя, чьимъ художественнымъ исканіямъ оно отвѣтило, естественно постараться открыть въ немъ отраженіе личности автора, вліяніе среды, въ которой оно возникло, литературнаго направленія, воспитавшаго художественные пріемы его творца. Все это вопросы историко-литературные. Съ ними связаны и вопросы эстетическіе. Художественный замыселъ, образность выраженій, сама форма, въ которую облечено произведеніе, могутъ быть обслѣдованы и внѣ генетической связи, съ точки зрѣнія общихъ теорій поэтическаго творчества. Но помимо этого памятники художественной литературы служатъ еще и средствомъ культурно-историческаго разысканія. Въ нихъ всегда содержится богатый подборъ данныхъ для изученія той среды, той эпохи и той народности, къ которымъ они принадлежатъ. При ихъ внимательномъ изученіи, въ нихъ вновь оживаетъ весь укладъ вѣрованій, понятій, потребностей и идеаловъ создавшаго ихъ общества.

Только разсмотрѣвши литературное явленіе со всѣхъ этихъ сторонъ, его и можно понять и оцѣнить. Только вдумавшись въ

произведеніе искусства со всѣхъ этихъ точекъ зрѣнія, можно сжиться съ нимъ и глубоко прочувствовать его художественную прелесть и философское значеніе.

Когда дѣло идетъ о народной пѣснѣ, работа изслѣдователя осложняется тѣмъ, что на мѣстѣ одной, вполнѣ опредѣленной, личности автора стоитъ загадочная коллективная личность народа. Возникнувъ какимъ то таинственнымъ процессомъ общенароднаго творчества, пѣсня не связана въ большинствѣ случаевъ ни съ какимъ опредѣленнымъ моментомъ исторіи человѣчества. Въ основѣ своей она чаще всего отвѣчаетъ такому поэтическому спросу, который уже давнымъ давно сталъ чуждъ современному человѣку; но неустойчивый, часто колеблющійся текстъ ея постоянно обновляется заново и воспринимаетъ мысли и образы, всецѣло принадлежащіе новымъ условіямъ народной жизни. Подъ цѣлымъ рядомъ послѣдовательныхъ наслоеній, совершенно чуждыхъ первоначальному смыслу пѣсни, въ ней теплится такимъ образомъ слабый лучъ какого то древняго, завѣтнаго міровоззрѣнія. Чтобы понять ее болѣе или менѣе отчетливо, надо поэтому съ одной стороны постараться возстановить ея исторію, а съ другой — вдуматься въ тѣ культурно-историческія условія, въ которыхъ она сложилась. Художественный замыселъ народной пѣсни надо не только «прочувствовать тѣмъ простымъ чувствомъ, какимъ чувствуетъ народъ», не только продумать съ точки зрѣнія народнаго бытованія, современной жизненной тяготы; чтобы подойти къ его пониманію, надо еще возсоздать то давно минувшее первобытное міровоззрѣніе народа, которое глубоко залегло въ основаніи его художественнаго творчества.

При изученіи народной пѣсни историко-литературное изслѣдованіе постоянно сплетается поэтому съ изслѣдованіемъ фольклористическимъ и на первомъ мѣстѣ стоитъ сравнительный методъ, не позволяющій замкнуться въ данныхъ народной словесности одного какого нибудь племени, одной какой нибудь народности. Приходится тщательно собирать отрывочныя извѣстія о крестьянскомъ житьѣ-бытьѣ по всему лицу европейскаго материка, при-

ходится на каждомъ шагу прибѣгать къ тѣмъ «сближеніямъ» и «сопоставленіямъ», которыя многимъ кажутся такими произвольными и не научными. При тщательной провѣркѣ болѣе устойчивымъ историческимъ и историко-литературнымъ матеріаломъ эти сопоставленія и сближенія могутъ несомнѣнно открыть цѣлый міръ новыхъ фактовъ, уяснить цѣлое множество загадочныхъ явленій народной жизни и народной поэзіи.

I.

Всякій, кто вдумывался въ условія культурнаго общенія германо-романскаго Запада съ славяно-русскимъ Востокомъ и маломальски слѣдилъ за изученіемъ этого общенія, не могъ не замѣтить, какъ быстро за эти послѣднія, три, четыре десятилѣтія накопляются въ наукѣ относящіеся сюда факты. Эти два міра, такъ долго отдѣленные другъ отъ друга событіями политической и церковной исторіи, испытавшія такія различныя вліянія, такія совсѣмъ не схожія судьбы, теперь какъ будто сблизились. Оказалось, что искони взаимодѣйствіе между Востокомъ и Западомъ Европы было гораздо сильнѣе, что несравненно живѣе были ихъ сношенія другъ съ другомъ. Многіе образы въ литературахъ славянъ, считавшіеся когда то самобытными, породнились съ поэтическими представленіями Запада. Не мало отдѣльныхъ чертъ политическаго и соціальнаго строя Запада нашло себѣ аналогіи и совпаденія въ жизненныхъ условіяхъ славянскихъ народовъ. По мѣрѣ того, какъ мы болѣе знакомимся съ прошлымъ славяно-русскаго Востока, онъ представляется намъ такимъ образомъ все менѣе замкнутымъ и обособленнымъ.

Параллельное изученіе культурно-историческихъ памятниковъ Запада и Востока Европы однако все еще сосредоточивается почти исключительно въ рукахъ славянскихъ ученыхъ и направлено поэтому главнымъ образомъ на опредѣленіе вліяній

умственной жизни передового Запада на едва поспѣвающемъ за нимъ славяно-русскомъ Востокѣ. Изслѣдуются влiянiя западныхъ литературныхъ формъ и поэтическихъ образовъ, отраженiя возникшихъ на Западѣ идей и представленiй, устанавливаются мало по малу тѣ пути, по которымъ сказались эти влiянiя, опредѣляются и обстоятельства, способствовавшiя имъ или напротивъ ихъ тормозившiя. Съ другой стороны преимущественно, что касается, такъ называемыхъ, бродячихъ сказанiй, шедшихъ съ Востока на Западъ черезъ Византiю, литературное наслѣдiе славяно-русской старины прiобрѣло значенiе и для научной работы надъ источниками самой западно-европейской письменности. Въ томъ и другомъ случаѣ дѣло сводится такимъ образомъ къ изслѣдованiю «заимствованiй» одной культурно-исторической среды у другой.

Нѣсколько иныя цѣли преслѣдуетъ параллельное изученiе данныхъ греко-славяно-русскаго и германо-романскаго фольклора. Тутъ ужъ не всегда будетъ идти рѣчь о «заимствованiяхъ» и влiянiяхъ. Независимо отъ случаевъ усвоенiя народнымъ сознанiемъ восточной Европы представленiй, свойственныхъ фольклору Запада, остается еще огромная область обычаевъ, повѣрiй, предразсудковъ, обрядовъ и сказанiй, схожихъ въ обѣихъ половинахъ Европы. Болѣе богатый славяно-русскiй фольклоръ уже привлекалъ къ себѣ Гримма и въ особенности Маннгардта тѣмъ, что здѣсь можно было найти болѣе архаическiя и полнѣе сохранившiяся формы такихъ явленiй, которыя на Западѣ отмѣчены лишь въ отдаленныхъ и не полныхъ пережиткахъ[1]). Знакомство съ Востокомъ Европы ведетъ естественно къ расширенiю поля сближенiй, къ пользованiю болѣе богатымъ матерiаломъ, могущимъ не только поспособствовать разрѣшенiю цѣлаго ряда вопросовъ, но даже и поставить ихъ совершенно заново. Если примѣру Маннгардта не послѣдовалъ почти никто изъ западныхъ

1) О занятiяхъ Маннгардта славяно-русскимъ фольклоромъ см. статью о немъ Шейна въ *Этн. Обозр.* VII, 150.

этнографовъ и данныя славяно-русскаго фольклора до сихъ поръ принимаются въ соображеніе только австрійцами, этого нельзя поэтому не пожалѣть. Уходя въ поискахъ за новымъ матеріаломъ далеко за предѣлы Европы къ индусамъ, къ американскимъ краснокожимъ, къ китайцамъ и т. д., западные фольклористы и соціологи какъ будто забываютъ, что бокъ о бокъ съ ними въ болѣе или менѣе уже разработанномъ видѣ находится такой богатѣйшій подборъ данныхъ. М. М. Ковалевскій на первой изъ своихъ оксфордскихъ лекцій о современномъ обычаѣ и древнемъ законѣ въ Россіи[1]) указалъ на то, что напр. «Основанія соціологіи» Спенсера совершенно игнорируютъ прошлое арійскихъ народовъ, между тѣмъ какъ славяно-русскіе историческіе и этнографическіе памятники въ значительной мѣрѣ помогли бы восполнить этотъ пробѣлъ». Этотъ особенно яркій примѣръ игнорированія западной наукой восточно-европейскаго культурно-историческаго матеріала, конечно, далеко не одинокъ. Достаточно заглянуть напр. въ Зибртовское изданіе извѣстнаго «Indiculus superstitionum et paganiorum»[2]), чтобы убѣдиться воочію въ богатствѣ и разнообразіи славяно-русскаго фольклора. А много ли фактовъ, собранныхъ Зибртомъ, вошло въ обращеніе въ западной наукѣ?

Передъ славянскими фольклористами, владѣющими этнографическимъ матеріаломъ обоихъ концовъ Европейскаго материка, естественно ставится такимъ образомъ задача освѣщенія данныхъ западнаго фольклора тѣми фактами, которые имѣются у нихъ однихъ. Они стоятъ въ этомъ отношеніи въ болѣе благопріятныхъ условіяхъ, чѣмъ ихъ западные собратья; они могли бы давать изслѣдованія, несравненно болѣе богатыя подборомъ фактовъ. Однако, къ сожалѣнію, кромѣ двухъ-трехъ ученыхъ, среди которыхъ первое мѣсто принадлежитъ, конечно, А. Н. Весе-

---

1) Mod. Cust. and Anc. Law of Russia p. 31.

2) Zibrt. Seznam pověr a zvyklostí pohanských въ III томѣ трудовъ чешской академіи.

ловскому, мало кто изъ нихъ знакомится съ западнымъ фольклоромъ по первоисточникамъ, и очень немногіе стремятся къ полнотѣ собранныхъ данныхъ. Вошло какъ то въ обычай слишкомъ часто довольствоваться кое-какими указаніями, взятыми изъ вторыхъ рукъ, почерпнутыми только изъ общихъ сочиненій. Отчасти это объясняется, конечно, чисто внѣшними обстоятельствами: въ обширной фольклорической литературѣ запада, на первомъ мѣстѣ стоятъ провинціальныя изданія начала и середины вѣка, большинство которыхъ трудно раздобыть. Большого труда требуетъ и собираніе этнографическаго матеріала въ историческихъ памятникахъ. Современныя же болѣе доступныя изданія по фольклору при быстромъ вымираніи всякихъ пережитковъ стараго, традиціоннаго міровоззрѣнія сравнительно бѣдны фактами, и сообщенія ихъ блѣдны и сбивчивы. Именно указанія старыхъ провинціальныхъ сборниковъ на ряду съ извѣстіями литературныхъ и историческихъ памятниковъ среднихъ вѣковъ дали бы возможность использовать по отношенію къ Западу все богатство славяно-русскаго фольклора. Тщательно подбирая, то тамъ, то сямъ кое-какія данныя, которыя западный фольклористъ иногда обойдетъ, не обративъ на нихъ вниманія, и обставивши ихъ показаніями славяно-русской этнографіи, можно открыть цѣлый забытый міръ. Понятное дѣло, что именно средневѣковое крестьянство ближе по общему строю своихъ воззрѣній и интересовъ къ наиболѣе отсталымъ медвѣжьимъ угламъ восточной Европы.

Особенно выдающееся значеніе имѣютъ данныя славяно-русскаго фольклора для изученія народной пѣсни. Они пріобрѣтаютъ тутъ огромную важность и съ историко-литературной точки зрѣнія. Безъ знакомства съ славянскими и русскими памятниками народной словесности изученіе народной пѣсни Запада мнѣ представляется даже совершенно невозможнымъ. Существенно важная и зачастую совершенно необходимая помощь, какую можетъ оказать въ изученіи западно-европейской пѣсни, знакомство съ пѣснями русскаго и южно-славянскаго крестьянства, выступитъ

ярко, если только вспомнить, въ какомъ видѣ дошло до насъ пѣсенное достояніе Западной Европы.

Оно распадается на три основные отдѣла: первое мѣсто занимаютъ, конечно, пѣсни либо записанныя изъ устъ народа, собирателями XVIII и XIX столѣтій, либо случайно попавшія въ печать; рядомъ съ ними стоятъ старыя пѣсни, находящіяся въ рукописяхъ, печатанныхъ пѣсенникахъ и летучихъ листкахъ XV, XVI и XVII [1]) вѣковъ. Третій отдѣлъ составляютъ тѣ анонимныя пьесы, сохранившіяся то тамъ, то здѣсь въ средневѣковыхъ рукописяхъ, которыя историки литературы считаютъ народными пѣснями. Народный—не книжный—характеръ нѣкоторыхъ изъ нихъ совершенно ясенъ уже по тому виду, въ какомъ онѣ до насъ дошли; относительно другихъ, напротивъ, еще можно спорить, признавая ихъ также сочиненными средневѣковыми поэтами, какъ и остальныя пьесы сохранившихъ ихъ сборниковъ [2]).

На первый взглядъ мы имѣемъ такимъ образомъ какъ будто бы гораздо болѣе данныхъ о пѣсняхъ Запада, чѣмъ о русскихъ и юго-славянскихъ. Кромѣ записанныхъ въ наше время изъ устъ народа здѣсь есть еще и старыя пѣсни. Это даетъ, повидимому, возможность прослѣдить пѣсню и исторически. Извѣстно, какое важное значеніе имѣло для изученія русской народной словесности открытіе нѣсколькихъ ея образцовъ въ рукописяхъ XVII [3]) вѣка и какъ выдвигается теперь и важность пѣсенни-

---

1) Библіографію нар. пѣсни германскихъ нар. см. въ Grundriss'ѣ Paul'a II s. 752—776 и у Erk-Böhme. Deutscher Liederhort, I, Quellen-Verzeichniss s. XVII—LX; французской у Weckerlin. L'anc. ch. pop. p. XV—XXXIX и у Jeanroy. L'origine de la p. l. en France au m. âge. p. I—VI; итальянской у Pitrè. Bibliografia delle trad. pop. d'Italia.

2) Эти старинныя народныя пѣсеньки стали подбирать особенно тщательно для цѣлей ученой полемики, возникшей среди историковъ средневѣковой литературы послѣ выхода въ свѣтъ книгъ Вильманса о Вальтерѣ фонъ-деръ-Фогельфейде и Жанруа о происхожденіи средневѣковой лирической поэзіи; о томъ и о другомъ см. ниже.

3) Въ этомъ отношеніи на первомъ мѣстѣ стоитъ, конечно, «Малорусская народная пѣсня по списку XVI в.», изданная проф. Потебней въ *Филологическихъ Запискахъ* 1877.

ковъ XVIII вѣка. Относительно западной пѣсни историческія данныя однако настолько сбивчивы, настолько поддаются даже противорѣчащимъ другъ другу толкованіямъ, что, пользуясь ими одними, нельзя сдѣлать ни шагу впередъ.

Одинъ изъ наиболѣе важныхъ вопросовъ, который ставится при изученіи западно-европейской народной пѣсни, есть вопросъ объ отношеніи ея къ искусственной средневѣковой поэзіи. Близость не только старой пѣсни XV и XVI вѣковъ, но даже и пѣсни, которая поется до сихъ поръ во Франціи, Германіи и Италіи, къ лирикѣ трубадуровъ, труверовъ и миннезингеровъ несомнѣнна.

Собранія старыхъ пѣсенъ, наприм. французскій сборникъ Гастона Париса и нѣмецкій Гёдеке-Титмана пестрятъ такими хорошо извѣстными всякому медіевисту видами искусственной средневѣковой поэзіи, какъ «chansons à personnages» и «pastourelles»[1]). На каждомъ шагу въ нихъ попадаются также эти условныя фигуры: la mal mariée, le jaloux, les envieux, le faux jaloux, le vilain[2]) нѣмецкіе: Schmähen, Neider, Merner[3]). Множество пѣсенъ начинается и условнымъ уже, въ средніе вѣка начавшимъ надоѣдать особеннымъ запѣвомъ, говорящимъ о «весенней радости», о томъ, что весна есть время любви, что пока все ликуетъ, весною грустенъ только одинъ влюбленный, не добившійся любви своей милой, и т. д.[4]). Въ отношеніи къ этимъ мотивамъ пѣсенники XV и XVI вв. совершенно схожи и съ лирикой тогдашнихъ поэтовъ: съ Charles d'Orléan, съ Christine de Pisan, съ современниками Маро и съ нѣмецкой «галантной лирикой» XVII в. Насколько были распространены въ

---

1) G. Paris. La ch. du XV s. №№ I—III, VI, VII, IX, XII, XXIX, L и др.

2) Ibid. №№ V, XV, XX, XXXI, XXXII, XLI, XLV, XLVI, LXIX, LXXVI, CIX, CXIX, CXX, CXXX.

3) Goedeke-Tittman. Liederb. des XVI Jahrh. №№ 80, 87, 88, 90, 149, 150, 153 и др.; Waldberg. Die galante Lyrik s. 53; ср. А. Н. Веселовскій. Три главы изъ истор. поэтики *Журн. Мин. Нар. Просв.*, 1898, стр. 102, отд. оттиска.

4) G. Paris l. c. №№ VIII, XVII, XLII, XLVI, XLVII. LIII, LXX, LXXX, CXV; Erk-Böhme. DLh. II №№ 378—386, 389—393^6, 394.

старыхъ пѣсенникахъ до самаго исхода XVII вѣка эти общія мѣста рыцарской лирики, видно хотя бы изъ того, что Векерлэнъ, въ предисловіи къ своему сборнику прямо указавшій на условность множества пѣсенныхъ мотивовъ въ сборникѣ, изданномъ Гастономъ Парисомъ, и пообѣщавшій подобрать въ печатныхъ пѣсенникахъ XVI и XVII вв. пѣсни болѣе народнаго склада, былъ всетаки вынужденъ пополнить и свой собственный сборникъ пѣснями, носящими тотъ же самый характеръ [1]).

Подобное сходство между пѣсней XV, XVI и XVII вв. и средневѣковой поэзіей толковали различно. Съ одной стороны оно объяснялось, какъ простое наслѣдіе средневѣковья, какъ переживаніе возникшихъ тогда поэтическихъ образовъ и идей [2]), съ другой стороны даже и тѣ, кто, какъ Гастонъ Парисъ, не могли не видѣть въ этихъ пѣсенникахъ чертъ подражанія куртуазной поэзіи, всетаки считали заключающіяся въ нихъ пѣсни народными и на основаніи сближенія съ ними старались даже выдѣлить народные элементы въ поэзіи трубадуровъ, труверовъ и миннезингеровъ [3]). Оцѣнка этихъ сборниковъ оказывается такимъ образомъ двойственной. Совершенно естественно ставится поэтому вопросъ, какъ выдѣлить изъ пѣсенниковъ XV и XVI вѣковъ то, что народно и то, что подражательно, какъ отличить въ нихъ литературное наслѣдіе отъ народно-поэтической традиціи?

Понятное дѣло, что для успѣшнаго разрѣшенія этихъ вопросовъ надо расширить поле сравненій; надо ввести еще новый матеріалъ, матеріалъ независимый, взятый со стороны; при помощи его необходимо постараться установить критерій для сужденія о томъ, каковы тѣ черты, на основаніи которыхъ слѣдуетъ

---

1) Weckerlin. L'anc. ch. pop. pp. III—V и 55—57, 154, 247, 485 (вес. запѣвы), 10, 81, 137, 140, 141, 157, 197, 250, 314, 343, 421 (la mal mariée) 53, 87, 248, 256, 317, 417 (pastourelles), 19, 38, 104, 114—117, 138, 163, 165, 204, 208, 247, 251, 254, 262, 306, 361, 472 (chansons à personnages) и мн. др.

2) Tiersot. Histoire de la ch. pop. en France, p. 78—83; Waldberg. Die galante Lyrik s. 48; Willemotte въ *Bull. du F. L. Wallon*, 1891, p. 28—29.

3) G. Paris l. c., p. X; Uhland. Schriften III, s. 4—5; Liliencron. Deutsches Leben, s. XIII; Groeber. Grundriss, II,1 s. 666.

признать какую-нибудь пѣсенную тему, какой-нибудь пѣсенный сюжетъ принадлежащимъ народному творчеству. Безъ этого привлеченнаго со стороны матеріала можно до безконечности сближать, сличать и сравнивать пѣсни, народно-традиціонное происхожденіе которыхъ заподозрѣно; подобныя попытки никогда не дадутъ никакой возможности придти къ мало-мальски положительному результату [1]).

Такія же сомнѣнія возникаютъ и относительно современной пѣсни. Постепенно мѣняя свое внѣшнее обличье, проходя черезъ тѣ же этапы развитія, что и самое слово, изъ котораго она сложена, пѣсня можетъ дожить до нашихъ дней отъ самой глубокой древности; лучшимъ примѣромъ такой устойчивости народной памяти служитъ знаменитая пѣсенка о ласточкѣ, которую греки поютъ по веснѣ вотъ уже тысячу лѣтъ, измѣнивъ въ ней только весьма немногое [2]). Современная пѣсня, записанная изъ устъ народа въ долинѣ Рейна или на склонѣ Пиренеевъ, или на берегахъ Средиземнаго моря, можетъ также повѣдать о самой глубокой старинѣ. Въ принципѣ отрицать возможности такого сохраненія пѣсни, конечно, нельзя. Но рядомъ съ такой стариной среди современныхъ народныхъ пѣсенъ завѣдомо есть и такія, которыя только недавно сочинили поэты, иногда даже вовсе и не подлаживавшіеся подъ народный тонъ. Собиратели, записывая пѣсни, не разъ замѣчали, что народъ поётъ иногда просто стихотвореніе, или романсъ, или шансонетку. Такъ вошло въ обиходъ нѣмецкой народной пѣсни стихотвореніе Уланда «Der gute Kamerad» [3]). Чаще всего пѣсенка, перешедшая изъ искусственной поэзіи въ народную, подвергается въ новой средѣ нѣкоторымъ измѣненіямъ; она мало по малу пріобрѣтаетъ

---

1) См. указанную ниже литературу, возникшую подъ вліяніемъ книги Jeanroy. Les origines de la p. l. en Fr. an m. âge и въ ней самой pp. 127—233.

2) Gustav Meyer. Essays und Studien. I, s. 310; countess E. Martinengo-Cesaresco Essays in the study of f. Songs, p. 250—252.

3) См. статью Steinthal'a *Z. f. Vps XI*, s. 28 и ff.; ср. тоже статью Flaischlen'a въ *Z. d. V. f. Vk. III*, (1893), ss. 79—81.

внѣшнее обличье народной пѣсни, сливается со всѣмъ комплексомъ народнаго пѣсеннаго творчества и какъ бы утопаетъ въ немъ [1]). Сколько среди народныхъ пѣсенъ такихъ опростившихся созданій поэтовъ, конечно, рѣшить въ высшей степени трудно. Когда въ народъ попадаетъ стихотвореніе какого-нибудь извѣстнаго поэта, его, конечно, не трудно узнать, какъ бы не былъ искаженъ его текстъ: оно слишкомъ хорошо извѣстно и памятно всякому; но сколько рядомъ съ произведеніями поэтовъ бродитъ въ устной традиціи стиховъ, сочиненныхъ неизвѣстными, можетъ быть, никогда не печатавшимися стихотворцами изъ среды самаго народа? Эти послѣднія, новыя или даже современныя пѣсни надо было бы какъ нибудь выдѣлить; но чтобы ихъ узнать, надо найти какой-нибудь критерій. Самый простой способъ будетъ, конечно, прежде всего сближеніе съ пѣснею XV и XVI вв. Тѣ пѣсни, которыя найдутся въ старыхъ пѣсенникахъ, уже завѣдомо не принадлежатъ къ этому послѣднему и поверхностному налету на народную поэзію. Пѣсни XV и XVI вв. имѣютъ первенствующее значеніе и не только этимъ. XV и XVI вѣка считаются золотымъ вѣкомъ пѣсеннаго творчества. «Именно эта эпоха, писалъ Г. Парисъ въ предисловіи къ своему изданію пѣсенъ XV вѣка, не только во Франціи, но и въ нѣсколькихъ другихъ странахъ Европы, наиболѣе обогатила сокровищницу народной поэзіи... она остается основной базой народной поэзіи и доставила образцы для всей послѣдующей народной пѣсни вплоть до самаго послѣдняго времени» [2]). Важность XV и XVI вѣковъ для эволюціи современной народной пѣсни опредѣляется еще особенно тѣмъ, что самые сюжеты современныхъ пѣсенъ связаны съ событіями, дѣйствительно имѣвшими мѣсто въ то время [3]). Вотъ почему пѣсенники XV и XVI вѣковъ занимаютъ, такъ сказать, центральное положеніе въ исторіи народной пѣсни.

---

1) Wackerness. Das. d. Volksl. S. 4—5.

2) G. Paris. Ch. du XV s., p. IX.

3) См. его-же статью о Пьемонтскихъ пѣсняхъ, изданныхъ графомъ Нигра въ *Journal des Savants* 1889, pp. 620—621.

Нечего и говорить, что на современную пѣсню при этой близости съ пѣснею XV и XVI вѣковъ перешли и нѣкоторыя характерныя ея особенности. Современная пѣсня носитъ, такъ сказать, печать родства съ пѣсенниками временъ Людовика XI и Генриха IV. Въ ней сохранились не только сюжеты и мотивы, но даже образы и выраженія того отдаленнаго времени. При консервативности народно-поэтической традиціи это совершенно естественно. Если, какъ мы видѣли, характерную черту пѣсни того времени составляетъ галантность или куртуазность, которая унаслѣдована ею отъ среднихъ вѣковъ и нѣсколько передѣлана на свой собственный ладъ, въ современныхъ французскихъ пѣсняхъ именно черезъ передачу пѣсенниковъ XV вѣка сохранились такія выраженія, какъ:

.... le doux rossignol y vint
Qui me disoit en son latin, [1])

отъ которыхъ отдаетъ какимъ-то затхлымъ запахомъ вѣтоши; черезъ эту же передачу въ ней до сихъ поръ еще разсказываются сценки, набившія оскомину еще у труверовъ и миннезингеровъ:

Ich ging einmal im Garten, hoho!
den Kohl den wolt ich warten; hoho!
da standen zwei Liebelein, heho!
unter einem Bäumelein heho! [2])

Взаимодѣйствіе между средневѣковой пѣсенной традиціей и современной народной пѣсныю, установившееся именно черезъ посредство полународныхъ пѣсенниковъ XV и XVI вѣковъ, осо-

---

1) Rolland. Recueil de ch. pop. I p. 45 и слѣд. эта пѣсня взята изъ пѣсенника XVIII в. Ballad'a Rondes 1754; ея современный варіантъ см. въ рукоп. сборн. Poésies pop. VI, 422 (Rolland l. c. p. 46); выраженіе «disoit en son latin» въ другой современной пѣснѣ, схожей съ только что приведенной, стало уже: «m'a dit trois mots de latin» въ томъ же рук. сб. Poésies pop. IV, fol. 368.

2) Reifferscheid. Westf. Volksl. S. 165; ср. Erk-Böhme DLh B. II, 511, 517, 522, 538.

бенно наглядно можно прослѣдить на примѣрѣ упомянутыхъ уже мною chansons à personnages и pastourelles, этихъ шансонетокъ среднихъ вѣковъ, разсказывающихъ отъ перваго лица любовное приключеніе съ знатной дамой, пастушкой или крестьянской дѣвушкой[1]). Эта тема въ средніе вѣка была въ большомъ ходу. Самый старый примѣръ подобнаго сюжета принадлежитъ еще древнѣйшему изъ трубадуровъ Прованса, Вильгельму, графу Пуату[2]). Отъ XIII вѣка такихъ пѣсенокъ сохранилось уже цѣлое множество[3]). Когда черезъ одинъ или два вѣка рыцарь или трубадуръ были замѣнены бариномъ, охотникомъ, а то и просто удалымъ парнемъ, эволюція этой пѣсенной темы закончилась и почва для современной шансонетки была подготовлена[4]). Что въ основѣ своей эта тема принадлежитъ всецѣло оригинальному

---

1) Объ этихъ пьесахъ см.: Groeber. Romanzen und Pasturellen Zurich 1872; Jeanroy. Les oriqines de la p. l. pp. 1—45; G. Paris въ рецензіи на книгу Жанруа *Journal des Savants* 1891, p. 735 и слѣд.; см. также мою статью: Очеркъ литер. исторіи Арраса *Журналъ Мин. Народн. Просв.*, 1900, февраль, стр. 266—279.

2) Bartsch. Verz 183, 12.

3) Старо-франц. пьесы этого рода всѣ собраны въ сборникѣ Bartsch'a. Romanzen und Pasturellen; пров. указаны Оскаромъ Шульцомъ въ *Zs. f. r. Ph.*, 1884, s. 106; надо еще только прибавить къ этому изданіе Kleinart'a. Vier ungedruckte Pastorellen des Severi von Genova. Halle. 1890.

4) При ихъ многочисленности перечислить всѣ пѣсни подобнаго склада едва ли необходимо; я укажу только немногія: Rolland Rec. I p. 34—44, 180, 207—208, 235—237, II p. 22 et 45; Bladé P. p. de la Gascogne *Lpdtln* VI pp. 171, 176, 180, 184, 193, 200, 214, 235; Fleury Litt. orale de la Basse Normandie, *Lpdtln* XI pp. 282, 284, 285—287; Nigra C. del Piemonte №№ 90, 105, 106; Braga C. Pop. II p. 152; Erk-Böhme DLH. №№ 41, 42, 134, 511, 517, 522, 538, 1485—1496. Съ точки зрѣнія перехода средневѣковой pastourelle въ современную шансонетку особенно поучительны родственные мотивы пѣсень: «Marguerite au bord du bois» и L'occasion manqué. Эта тема восходитъ къ одной пьесѣ Барческаго сборника Bartsch R и P II,25 въ XVI она встрѣчается въ испанскомъ романсѣ, сообщ. Реннертомъ въ *Zs.f.r.* Ph. XVII; французскіе варіанты: Haupt Fr. vl. p. 142; Rolland l. c. II p. 27 et 32; Gasté Ch. norm. № XLIII; Tarbé R. de Ch. II p. 137—139; Bugeaud Ch. et ch. pop. des prov. de l'Ouest I p. 255; Arbaud Ch. pop. de la Provence, II,90; Gagnon Ch. pop. du Canada p. 90—92; Bladé l. c. p. 115, 181, 184, 209 Tréburq Ch. de V. p. 197; итальянскіе варіанты у Nigra l. c. №№ 70—74. Это мнѣніе о происхожденіи шансонетки высказалъ и Jeanroy въ Grande Encyclopédie см. Chanson.

творчеству средневѣковыхъ поэтовъ, едва ли можетъ подлежать сомнѣнію. Г. Парисъ напрасно считалъ ее свободно возникшей изъ народной пѣсни [1]). Напрасно также проф. Жанруа полагалъ, что такія русскія пѣсни, какъ «Вечо́ръ поздно изъ лѣсочку», показываютъ, что тема эта присуща народной поэзіи, и не подвергшейся вліянію трубадуровъ и труверовъ [2]). Разбираемый пѣсенный мотивъ напротивъ несомнѣнно совершенно чуждъ народной словесности Востока Европы, и тѣ двѣ, три пѣсни, гдѣ онъ встрѣчается, — ничто иное, какъ передѣлки западныхъ мотивовъ [3]), которыми изобиловали и наши старые пѣсенники XVIII в., подражавшіе самымъ рабскимъ образомъ французскимъ и нѣмецкимъ пѣсенникамъ XVI и XVII вѣковъ [4]). Историческая филіація между современной народной пѣсней и пѣсенными темами, наполнявшими пѣсенники отъ XIV до XVII вѣка, на примѣрѣ этой темы можетъ быть такимъ образомъ проведена даже дальше современной народной пѣсни Запада. Пѣсенники XVII и XVIII вв.

---

1) *Journal des Savants*, 1891, p.740; въ этомъ отношеніи заключенія Жанруа совершенно правильны l. c. p. 23 и слѣд.; онъ напрасно поэтому отказался отъ нихъ см. Petit de Julleville. Hist. de l. et de la litt. fr. I p. 356 и 363.

2) Les origines de la p. l. en france au m. âge p. 454.

3) За это мнѣніе стоитъ прежде всего рѣдкость въ русскихъ пѣсняхъ пѣсенной темы, схожей съ пастурелью или chanson à personnages. Кромѣ широко распространенной пѣсни «Вечо́ръ поздно изъ лѣсочку» эта тема встрѣтилась мнѣ только разъ у Студитскаго Нар. Пѣсни Новгор. губ., стр. 45—48 № XVII. Передъ русскимъ читателемъ на этомъ едва ли и нужно настаивать. Пѣсня «Вечо́ръ поздно изъ лѣсочку» (Кирѣевскій, вып. 9-й; стр. 51—65) по свидѣтельству Безсонова (ibid стр. 48—49) традиція связываетъ съ судьбой Параши Кузнецовой, или Горбуновой, или Ковалевой, крѣпостной актрисы Шереметева, впослѣдствіи (съ 1801 года) графини Парасковьи Ивановны Шереметевой, «рожденной отъ фамиліи польскихъ шляхтичей Ковалевскихъ». Она впервые появилась въ «Глазуновскомъ» пѣсенникѣ 1819 года, гдѣ помѣщена среди пастушескихъ подъ № 282. Быть можетъ, она дѣйствительно была сочинена кѣмъ либо изъ дворовыхъ Шереметевыхъ.

4) Я разумѣю такіе пѣсенники, какъ: Новое и полное собр. россійскихъ пѣсенъ, содержащее въ себѣ пѣсни любовныя, пастушескія и т. д. Москва, у Н. Новикова, 1780 года; Новый росс. пѣсенникъ или собраніе любовн., хороводныхъ, пастушьихъ и т. д. 2-е изд. Спб., 1791; Весельчакъ на досугѣ или собраніе новѣйшихъ пѣсенъ... пастушьихъ и пр., собранный изъ разныхъ старинныхъ пѣсенниковъ и новѣйшихъ книгъ. Москва. 1797 и др.

повліяли и за предѣлами Западной Европы; они возбудили и у насъ интересъ къ народной пѣснѣ, но въ то же время дали образцы для модныхъ, салонныхъ, настушескихъ пѣсенекъ, которымъ предстояло въ будущемъ также превратиться въ народныя пѣсни. Этимъ еще возбуждается интересъ къ передаточной роли, которую, несомнѣнно, сыграли пѣсенники Возрожденія; эти пѣсенники должны были бы останавливать вниманіе не только однихъ западныхъ историковъ литературы. Ихъ вліяніе въ русской литературѣ XVIII в. составляетъ любопытную страничку нашей литературной исторіи, которая, къ сожалѣнію, еще не написана.

Что современная пѣсня дѣйствительно особенно тѣсно связана съ пѣсенниками XV и XVI в., на это косвенно наводятъ еще наблюденія надъ взаимнымъ отношеніемъ ея варіантовъ. Всякаго, привыкшаго сличать варіанты нашихъ пѣсенъ, при ознакомленіи съ монографіями по отдѣльнымъ темамъ западно-европейскихъ народныхъ пѣсенъ несомнѣнно поражаетъ необыкновенная близость между отдѣльными варіантами, даже записанными въ далекихъ другъ отъ друга провинціяхъ. Въ сущности здѣсь всюду одинъ и тотъ же варіантъ, только сказанный наизусть, такъ что вполнѣ естественно то или иное слово замѣнилось въ немъ другимъ, а иногда и сбились строфы. Я разумѣю главнымъ образомъ пѣсни, изученныя монографіями гг. Жилльерона и Донсіё на страницахъ «Романіи» [1]). Особенно поучительна работа Жильерона. Онъ самъ сознается, что, несмотря на множество собранныхъ имъ варіантовъ, ему не удалось объяснить ни одной трудности, которыя представляетъ текстъ изучаемой имъ пѣсни: оказалось, что во всѣхъ варіантахъ почти одно и тоже. Еслибы г. Донсьё ограничился Французскими варіантами пѣсни о королѣ Рено, его работа была бы столь же безплодна, что и работа Жилльерона. Только введя чужіе не французскіе варіанты,

---

1) Romania XII (1883) «La claire fontaine» pp. 307—331 и XXIX (1900) «La chanson du Roi Rénaud» pp. 219—257.

узналъ г. Донсьё тѣ эпизоды пѣсни, которые пропустили всѣ французскіе варіанты и при помощи которыхъ и получилась возможность изучить эту пѣсенную тему и дать ей соотвѣтствующее названіе. Тексты французскихъ пѣсенъ о королѣ Рено, какъ это видно изъ работы г. Донсьё, настолько близки другъ къ другу, что ему удалось даже возстановить одинъ общій критическій текстъ. Едва ли что либо подобное было бы возможно сдѣлать съ русской пѣсней. Варіанты нашихъ пѣсенъ слишкомъ разнообразны и далеки другъ отъ друга. Близость другъ къ другу варіантовъ французскихъ пѣсенъ можно объяснить только однимъ предположеніемъ, что мы не имѣемъ здѣсь вовсе дѣла съ нѣсколькими варіантами, а всего на всего съ однимъ и тѣмъ же текстомъ, вытѣснившимъ всѣ остальные. Этотъ единственный, сохранившійся варіантъ пѣсни, очевидно, попалъ въ одинъ изъ распространенныхъ пѣсенниковъ XVI, XVII или даже XVIII вв. и сталъ циркулировать уже въ этой пѣсенной формѣ, формѣ застывшей и м. б. закрѣпленной мелодіей и пр. Облетѣвши провинціи Франціи, варіантъ этотъ уже потомъ заново чисто искусственно вновь сталъ народной пѣсней и въ свою очередь разложился на варіанты. Понятное дѣло, что эти вторичные, болѣе новые варіанты могутъ разниться другъ отъ друга лишь въ коекакихъ словцахъ, кое-какихъ выраженіяхъ.

Въ составъ современной народной пѣсни, записанной изъ устъ народа, входятъ такимъ образомъ прежде всего пѣсни, попавшія въ пѣсенники XVI и XVII вв. Это, такъ сказать, ея главный субстратъ, но рядомъ съ нимъ въ народной памяти сохранились до нашихъ дней и пѣсни болѣе древнія, почему либо ни разу не попавшія въ старые пѣсенники; кромѣ того теперь, очевидно, поются также и совсѣмъ новыя пѣсни. Какъ разобраться во всемъ этомъ?

Относительно современныхъ народныхъ пѣсенъ совершенно такъ же, какъ и относительно тѣхъ, которыя наполняютъ модные старинные пѣсенники XV, XVI и XVII вѣковъ, возникаетъ вопросъ, какъ выдѣлить въ нихъ народно-традиціонные элементы изъ элементовъ, либо взятыхъ изъ искусственной поэзіи, либо

унаслѣдованныхъ черезъ посредство старыхъ пѣсенниковъ отъ среднихъ вѣковъ.

Если въ пѣснѣ XV и XVI в. сохранился цѣлый рядъ мотивовъ, сюжетовъ, выраженій и образовъ искусственной поэзіи среднихъ вѣковъ, и это наслѣдіе рыцарской лирики черезъ посредство модныхъ пѣсенниковъ перешло и въ современную народную пѣсню, то своимъ общимъ складомъ, западная народная пѣсня представляется скорѣе литературной, не чисто народной, прошедшей черезъ перемолъ искусственной поэзіи. Въ послѣднее время этотъ характеръ ея подчеркивается особенно упорно. Исторію народной пѣсни стали разсматривать въ связи съ явленіями исторіи искусственной поэзіи. Такъ какъ первенство французской лирики въ средніе вѣка и вліяніе ея на всѣ литературы Запада уже давнымъ давно засвидѣтельствованы самымъ категорическимъ образомъ[1]), то стали высказываться предположенія, что только подражая французамъ, научились остальные народы слагать лирическія пѣсни. Такую мысль высказалъ впервые Вильмансъ въ своей книгѣ о Вальтерѣ фонъ-деръ-Фогельвейде. По его мнѣнію, у германскихъ народовъ любовная лирическая пѣсня вплоть до самаго миннезанга, возникшаго исключительно подъ романскимъ вліяніемъ, находилась лишь въ самомъ зачаточномъ состояніи[2]). Это сужденіе Вильманса пріобрѣло въ лицѣ Вальтера и Шёнбаха адептовъ[3]), но изъ среды большинства германистовъ вызвало цѣлый рядъ возраженій. Существованіе народной любовной лирики и національное происхожденіе миннезанга въ Австріи отстаивали противъ Вильманса: Бурдахъ, Кёгель, Р. Мейеръ, Бергеръ

1) Paul Meyer. De l'influence des troubadours sur la poésie des peuples romans. *Romania V*, p. 287.

2) Wilmanns. Leben und Dichten W. v. d. V. S. 16—18.

3) Walter. Ueber den Ursprung des höfischen Minnesanges und sein Verhältniss zur Volksdichtung. *Germania XXXIV*, s. 1—74 и 141—156. Schönbach. Die Anfänge des deutschen Minnesanges.



и др.[1]) Самыя важныя и убѣдительныя опроверженія Вильмансу были представлены Кögелемъ въ его исторіи древнѣйшаго періода нѣмецкой литературы. Кöгель указалъ на изгнаніе статутами Бонифація «puellarum cantica» и «choros secularium» изъ церквей и на воспрещеніе по капитуляріямъ Карла Великаго монахинямъ распѣвать «uinileode»[2]). Это послѣднее слово обыкновенно толкуется, какъ женская любовная пѣсня. Въ пьесахъ Нидгарта фонъ-Рюенталь, австрійскаго миннезингера конца XII и начала XIII вв., оно обозначаетъ однако пѣсни, которыя пѣлись во время танцевъ и игръ. Uinileode такимъ образомъ тоже самое, что и «choros secularium»[3]).

Мнѣніе Вильманса, расширивши его уже на всѣ литературы Западной Европы, повторилъ черезъ десять лѣтъ правда въ нѣсколько смягченномъ видѣ Жанруа въ своей книгѣ «О происхожденіи французской средневѣковой лирики». И по его мнѣнію указанія на то первенствующее значеніе, какое имѣла искусственная лирика Франціи для развитія лирической поэзіи всѣхъ сосѣднихъ народовъ, даетъ почему то право предполагать, что совершенно такое же значеніе имѣла и французская народная пѣсня[4]). Это мнѣніе звучитъ однако, тѣмъ страннѣе, что ни въ одномъ мѣстѣ своей книги Жанруа ни разу не отрицаетъ существованія исконной народной пѣсни повсемѣстно въ Европѣ и независимо отъ французскаго вліянія[5]). Онъ говоритъ, что вполнѣ раздѣляетъ мнѣніе, по которому даже à priori

---

1) Burdach. Das volkstümliche deutsche Liebeslied. *Zs. f. d. A. XXVII*, s. 343—367; Kögel Ahd. und and. Lit. Paul's Grundriss II s. 166—172; R. Meyer Alte deutsche Volksliedchen *Zs. f. d. A. XXIX*, s. 121—236; Berger. Die volkstümlichen Grundlagen des Minnesanges *Zs. f. d. Ph. XIX*, s. 440—486.

2) Paul's Grundriss II, s. 170.

3) См. у Вальтера въ его статьѣ въ *Germania XXXIV*, s. 3; Niedh. ed. *Haupt* 62,32 и 96,4.

4) Les origines de la poésie lyr. en Fr. au m. âge pp. XIII, XVI, 230—231 и 441; говоря «французская пѣсня», я разумѣю одновременно и провансальскую и сѣверно-французскую, оставляя въ сторонѣ вопросъ о ихъ взаимномъ отношеніи; его я коснусь въ другомъ мѣстѣ и по другому поводу.

5) См. особенно стр. XVII, 231, 242 и 454 его книги.

надо признать, что ни одинъ народъ не можетъ не имѣть лирической пѣсни[1]). Это послѣднее заявленіе явно стоитъ въ противорѣчіи съ основной системой его книги, но Жанруа выходитъ изъ затрудненія предположеніемъ, что національная лирика остальныхъ народовъ Европы была по формѣ совершенно иная, чѣмъ французская, и что отъ нея почти ничего не дошло до насъ. То же, что отъ нея сохранилось, носитъ также печать французскаго генія[2]).

Мнѣніе Жанруа постарались опровергнуть уже романисты: Чезарео и Лангъ недавно наглядно показали, что нѣкоторые пѣсенные сюжеты, которые Жанруа считалъ перешедшими изъ Франціи, въ болѣе примитивномъ видѣ засвидѣтельствованы въ старыхъ пѣсняхъ Италіи и Португаліи[3]).

Главныя возраженія противъ книги Жанруа, возраженія, которыя онъ и самъ впослѣдствіи не могъ не принять, исходили однако отъ лица его собственнаго учителя, Гастона Париса. Маститый романистъ въ своей знаменитой рецензіи на книгу Жанруа[4]) вопроса о томъ, существовала ли повсемѣстно въ Европѣ въ эпоху, предшествовавшую трубадурамъ, труверамъ и миннизенгерамъ народная лирическая пѣсня, не коснулся собственно вовсе, но онъ указалъ за то на единственно вѣрный путь, по которому можно добраться до возстановленія забытой и утерянной народной пѣсни среднихъ вѣковъ.

Парисъ впервые высказалъ предположеніе, что искусственная лирическая поэзія среднихъ вѣковъ развивалась подъ вліяніемъ народной весенней хороводной пѣсни (reverdie), и много чертъ ея прямо восприняты изъ этой послѣдней. Такая точка зрѣнія позволяетъ, конечно, признать цѣлый рядъ сюжетовъ, образовъ и особенностей поэтическаго выраженія искусственной

1) Ibid. p. 441—442.
2) Ibid. p. 443—444.
3) Cesareo. Le origini della poesia lyrica p. 77—79; Lang. Das Liederbuch des k. Denis s. LXIII и CIII.
4) *Journal des Savants*, 1891, novembre et décembre, 1892 mars et juillet.

поэзіи за черты свойственныя и утраченной народной пѣсни[1]). Мы такимъ образомъ получаемъ возможность все-таки составить себѣ о ней нѣкоторое понятіе, кое-какъ возстановить себѣ ея общую схему.

Совершенно независимо отъ Париса тоже самое предположеніе высказалъ почти одновременно съ нимъ Бьельшовскій. Изучая пѣсни уже названнаго мною миннезенгера Нитгарта фонъ-Рюенталь, Бьельшовскій постарался представить его такъ называемыя весеннія пѣсни, какъ пѣсни, связанныя съ весеннимъ культомъ и весенней обрядностью древнихъ германцевъ[2]). Онъ считалъ эти пѣсни даже носящими отпечатокъ сакральной священной пѣсни, отвѣчающей потребностямъ языческаго культа. Что тутъ, конечно, онъ впалъ въ нѣкоторое преувеличеніе, на это указалъ ему уже Шонбахъ въ рецензіи на его книгу[3]). Но если забыть о культѣ древнихъ германцевъ, соображенія Бьельшовскаго въ основѣ своей, конечно, справедливы: пѣсни Нитгарта самымъ тѣснымъ образомъ соприкасаются съ весенней обрядностью и ихъ народные элементы поэтому вполнѣ возможно выдѣлить.

Обѣ указанныя работы, и Г. Париса, и Бьельшовскаго выдвигаютъ такимъ образомъ существенную важность изученія обрядовой пѣсни и дѣлаютъ попытку возстановленія этой послѣдней въ ея самомъ древнѣйшемъ видѣ. Такая точка зрѣнія въ высшей степени важна; она кажется мнѣ даже единственно продуктивной. Обрядовая и бытовая пѣсни именно и представляютъ собою тотъ видъ народной лирики, существованіе кото-

---

1) *Journal des Savants*, 1892, p. 155; это мнѣніе Париса приводилось множество разъ въ отдѣльныхъ монографіяхъ и исторіяхъ литературы см. Gorra Delle origini della poesia lir. del m. evo. Torino. 1895. p. 28—31; Petit de Julleville Histoire de la langue et de la littérature franç. I p. 363—366; Groeber въ Grundriss'ѣ II,1 s. 663.

2) Bielschowsky Gesch. der deutschen Dorfpoesie s. 1—22 см. особенно стр. 13.

3) *D. L. Z.* 1891, s. 1455—1456.

раго у всѣхъ народовъ можно признать à priori. Именно стоя на твердой почвѣ быта и обрядности, можно найти критерій, чтобы рѣшить, какую пѣсню считать народной и какую напротивъ отвѣчающей характеру чисто-литературнаго творчества. Плодотворность подобнаго метода изслѣдованія народной пѣсни въ средніе вѣка подтверждается въ особенности еще тѣмъ, что тѣ немногія пѣсни, носящія отпечатокъ народнаго творчества, которыя дошли до насъ отъ того времени, всѣ совершенно очевидно входятъ въ разрядъ бытовыхъ и обрядовыхъ пѣсенъ; таковы: «chansons d'istoires» или «chansons de toile» [1]), такова англо-нормандская колядка XII в. [2]), таковы застольныя пѣсни парижскихъ студентовъ, сохранившіяся въ рукописи университетской библіотеки Монпелье, [3]) таковы и старо-нѣмецкія заплачки и свадебныя пѣсни, свѣдѣнія о которыхъ собралъ Кӧгель [4]). Въ ту же рубрику входятъ, и плясовыя старо-французскія пѣсни изъ романа Guillaume de Dôle [5]) и изъ пастушеской драмы Адама де-ла-Галь [6]), и такія же итальянскія изъ Декамерона Боккаччіо [7]). Къ этой послѣдней группѣ примыкаютъ знаменитая пьеса «A l'entrada del temps clar» [8]) вмѣстѣ съ близкимъ

---

1) Bartsch. Rom. и Past. I, 1, 2, 3, 5, 11—18; объ этихъ пѣсняхъ у Jeanroy. Les origines etc. почему то говоритъ только вскользъ p. 216—225; см. о нихъ въ предисловіи Гастона Париса къ изданію Servois романа Guillaume de Dôle p. XCII—XCIV, см. также мой Очеркъ лит. ист. Арраса *Журн. Мин. Нар. Просв.*, 1900, февраль, стр. 257—259.

2) Напр. у P. Meyer'a. Recueil d'anc. textes p. 382; ср. также подобную же пьесу Адама де-ла-Галь. Oeuvres compl. d'A. d. l. H. p.p. de Coussemacker. Paris. 1872 p. 235 и *Romania VI*, 271.

3) Recueil de motets pp. *Raynaud* p.p. 214—215, 255—256, 264—265 и 216—218.

4) Paul's Grundriss II, s. 168—169.

5) Ed. Servois p. 16—17; о пѣсни объ Аалисъ см. статью Г. Париса въ *Mélanges Wahlund*, p. 1 etc.

6) Robin et Marion p.p. Langlois Paris, 1896, pp. 34—36, 44—46, 132 и др.

7) Canzonette antiche pp. 123 etc.; *Giornale Storico IV*, 440.

8) Bartsch. Verz. 461,12; напечатана во всѣхъ провансальскихъ христоматіяхъ: у Appel'a, s. 86, № 48 у Crescini, p. 43; motets ed. *Raynaud CXXXV*, p. 151.

ей старо-французскимъ motet и нѣмецкія пьесы изъ латинскаго сборника «Carmina Burana»[1]). Внѣ всякой связи съ обрядностью стоятъ только итальянскія пѣсни XIII в., сохранившіяся въ одномъ нотаріальномъ актѣ того времени[2]).

При выдѣленіи изъ пѣсеннаго достоянія среднихъ вѣковъ обрядовыхъ пѣсенъ воспользоваться показаніями современной пѣсни будетъ ужъ вполнѣ логично. Обрядъ придаетъ пѣсни особую устойчивость, подъ его прикрытіемъ можетъ сохраниться пѣсня многія столѣтія. Рядомъ съ перечисленными мною пѣсенками XII и XIII вв. вполнѣ законно займутъ мѣсто: trimouzettes, aguilaneufs и проч. Къ сожалѣнію, современный текстъ большинства изъ нихъ уже совершенно обѣднѣлъ содержаніемъ, онѣ зачастую уже превратились въ простыя присказки, иногда просто шуточныя и лишенныя всякаго поэтическаго выраженія; иногда въ нихъ проникло и завѣдомо книжное вліяніе.

Но вотъ тутъ-то и пригодятся намъ пѣсни изъ сборниковъ XVI и XVII вв. При ознакомленіи съ этими сборниками, въ нихъ случается нерѣдко наткнуться на болѣе полные варіанты современныхъ обрядныхъ пѣсенъ, еще не вполнѣ обнищавшіе содержаніемъ.

Изъ всего пѣсеннаго достоянія Западной Европы такимъ образомъ можно выдѣлить цѣлый отдѣлъ пѣсенъ, несомнѣнно народныхъ: это пѣсни обрядовыя. Таковъ первый этапъ въ научномъ изученіи пѣсенной литературы. Онъ сразу покажетъ настоящій путь и наведетъ на цѣлый рядъ дальнѣйшихъ разсужденій и сближеній.

На томъ, что среди нихъ первое мѣсто займутъ аналогіи къ западной пѣснѣ въ пѣснѣ славяно-русскаго Востока, на этомъ, мнѣ кажется, и не надо настаивать передъ русскимъ и славянскимъ читателемъ. Богатая содержаніемъ и еще полная

1) Одна изъ нихъ указана Willmans'омъ L. u D. V. v. d. V., s. 17.

2) Memoriale dell'Archivio notariale di Bologna подъ 1282-мъ годомъ; нап. у Carducci Int. ad alcune rime dei sec. XIII e XIV; 12 пьесъ изъ нихъ напечатаны у Monaci Crist. ital., pp. 289—297.

истинной поэзіи обрядовая пѣсня славянъ, сама заставитъ вспомнить о себѣ; она не только доставитъ множество поучительныхъ аналогій, цѣлый рядъ такихъ фактовъ, которые приблизятъ къ пониманію самаго смысла обряда и самаго назначенія пѣсни, она сдѣлаетъ больше: при сопоставленіи западно-европейской обрядной пѣсни съ славяно-русской центръ интереса перенесется съ Запада на Востокъ, и общую схему доставитъ именно обрядовый обиходъ Восточной Европы. Западныя пѣсни только войдутъ въ эту схему, занявъ то тамъ, то здѣсь укромное мѣсто и намекая этимъ на то, что когда-то и на Западѣ пѣлись подобныя же пѣсни въ подобномъ же примѣненіи.

Но слѣдя за колебаніемъ мысли и настроенія въ обрядовой пѣснѣ русскихъ и славянъ, зачастую будешь тщетно искать аналогій въ обрядовомъ обиходѣ современнаго западнаго крестьянства; чтобы найти искомыя аналогіи надо обратиться къ средневѣковой старинѣ; въ литературныхъ памятникахъ Франціи и Германіи, въ которыхъ ученые путемъ разныхъ догадокъ уже выискали отраженіе недошедшей до насъ народной поэзіи, коекогда удастся напасть на чисто-обрядовое явленіе, совершенно ясно объясняемое изъ аналогіи съ схожимъ явленіемъ славяно-русской обрядности. Такое явленіе, мнѣ кажется, можно будетъ съ увѣренностью поставить на счетъ народной традиціи, признать присущимъ тому народно-поэтическому субстрату, который искони одинаково присущъ народной поэзіи всѣхъ европейскихъ народовъ [1]).

Славяно-русская обрядовая пѣсня имѣетъ такимъ образомъ важное историко-литературное значеніе. Упускать изъ виду об-

---

1) Настаивая на подобномъ значеніи славяно-русской пѣсни, я далекъ отъ того, чтобы отрицать возможность существованія и заимствованій пѣснью славяно-русскаго востока изъ пѣсенъ запада. Среди мотивовъ лирико-эпическихъ пѣсенъ напр. несомнѣнно найдутся такія, которыя прямо взяты у сосѣднихъ народовъ. Подобный примѣръ представляетъ собою сербо-лужицкая пѣсня изъ сборника Haupt'a и Smolerj'a № CXLV, str. 168; ср. съ ней нѣмецкія пѣсни Böckel Hess. Vl. s. 71, № 87, Tobler Schw. Vl, s. 150, № 54 и *Z. f. Ostr. Vk. III* (1897), s. 3.

рядовый характеръ нашей пѣсни было бы поэтому въ высшей степени жаль. Надо, напротивъ того, тщательно обслѣдовать его, надо подходить къ изученію народныхъ пѣсенъ именно съ точки зрѣнія обряда.

И менѣе всего можно противополагать подобному изслѣдованію работу надъ сюжетами или мотивами лирической пѣсни [1]). Въ нѣсколькихъ мѣстахъ этой книги мнѣ предстоитъ показать, что изъ того же обряда объясняется смыслъ и нѣсколькихъ распространенныхъ пѣсенныхъ темъ; обрядъ помогаетъ возстановить ихъ начальный остовъ, послѣ чего уже не трудно понять путемъ какихъ измѣненій возникъ тотъ или иной варіантъ данной темы.

Смыслъ очень многихъ пѣсенъ зиждется на особомъ пѣсенномъ символизмѣ. Раскрыть его иногда бываетъ не такъ легко. Особенно, когда пѣсня уже порвала всякую связь съ обрядомъ, и ея символическіе образы начинаютъ пониматься буквально, въ пѣсню постепенно входятъ уже новые эпизоды, имѣющіе цѣлью либо сдѣлать пѣсню болѣе понятной, либо оживить ея слишкомъ простое, незанимательное содержаніе. Лирическая пѣсня тогда обыкновенно переходитъ въ лирико-эпическую, въ балладу. Чтобы добраться до основного, первоначальнаго ея вида, надо прежде всего постараться прослѣдить, къ какому обряду она относится и какое примѣненіе она имѣла въ самомъ обрядовомъ дѣйствіи. Вернувши пѣсню въ обиходъ обряда, изъ котораго она вышла, и сопоставивши ее съ другими пѣсенными темами, связанными съ тѣмъ же самымъ обрядомъ, будетъ уже легко открыть основной смыслъ ея символизма и освободить ее отъ навязанныхъ ей прикрасъ и приростовъ.

Символизмъ народныхъ пѣсенъ въ высшей степени устойчивъ; одинъ и тотъ же символическій образъ употребляется обы-

---

1) См. рецензію пр. Соболевскаго на Великороса Шейна въ *Этн. Обозр.*, 1900; ср. мнѣніе Потебни Объ. малор. и ср. пѣсенъ I, стр. 41—42 прим. и Истомина въ *Журн. Мин. Нар. Просв.*, 1886, май, стр. 160 и слѣд.

кновенно въ томъ же самомъ смыслѣ въ пѣсенной литературѣ всѣхъ народовъ Европы. Всякое настроеніе: и сердечная тоска, и горе, и радость выражаются въ народной пѣсни посредствомъ схожихъ символовъ. Вотъ почему символизмъ въ особомъ традиціонномъ употребленіи и составляетъ тотъ искомый признакъ который даетъ намъ возможность судить, либо о народномъ происхожденіи разбираемаго поэтическаго произведенія, либо только о народномъ субстратѣ, легшемъ въ его основаніи.

Именно черезъ посредство тѣсно связаннаго съ обрядомъ пѣсеннаго символизма мнѣ удастся, я надѣюсь, подойти къ отмѣченнымъ спорнымъ вопросамъ, возникающимъ при изученіи средневѣковой лирики и народной пѣсни Запада.

Если вдуматься въ нѣкоторыя пѣсенныя темы именно съ точки зрѣнія ихъ символизма, если не принимать разсказываемыя ими событія въ прямомъ смыслѣ, то и многія лирико-эпическія пѣсни придется считать обрядовыми, только потерявшими съ обрядомъ всякую связь. Отколовшійся отъ обряда пѣсенный мотивъ, мнѣ кажется, лежитъ напр. въ основѣ тѣхъ французскихъ пѣсенъ, которыя со времени Уланда приводились какъ одинъ изъ возможныхъ источниковъ Шиллеровскаго «Кубка». Я разумѣю: «Le jeune marinier» и L'anneau perdu»[1]. Онѣ давно порвали всякую связь съ обрядностью и, можетъ быть, именно въ пѣсенникахъ XVI в. получили новую отдѣлку, придавшую имъ характеръ баллады. Какъ мы увидимъ, придѣланный къ нимъ, но по существу имъ совершенно чуждый трагическій конецъ имѣлъ цѣлью возбудить къ ихъ содержанію болѣе живой интересъ, послѣ того какъ символизмъ пересталъ уже быть понятенъ. Истинный смыслъ этихъ пѣсенъ можетъ быть однако лучше всего понятъ въ связи съ цѣлымъ рядомъ обрядовыхъ пѣсенъ, гдѣ основной образъ, на которомъ вертится ихъ содержаніе, имѣетъ уже завѣдомо символическое значеніе.

---

1) Объ этомъ см.: Scheffler. Die franz. Volksdicht. und Sage II, s. 138—145; *Mélusine* II, стр. 223; Tiersot. Hist. de la ch. pop. p. 20—21.

Если эти построенія относительно происхожденія данной пѣсни окажутся правдоподобными, мы будемъ имѣть такимъ образомъ возможность воочію прослѣдить тотъ процессъ выдѣленія пѣсенныхъ сюжетовъ изъ обряда, на которое указываетъ А. Н. Веселовскій въ одной изъ уже обнародованныхъ главъ своей «Поэтики»[1]).

При изученіи пѣсенъ «L'anneau perdu» и «Le jeune marinier» тѣ, схожія съ ихъ основнымъ содержаніемъ обрядовыя пѣсни доставляетъ именно славяно-русская народная словесность; символизмъ этихъ пѣсенъ, отчетливо сохранился у насъ, а на Западѣ онъ прозябаетъ въ жалкихъ перезвукахъ. Равнымъ образомъ именно изъ сличенія съ сходными русскими и польскими пѣснями совершенно иначе, чѣмъ это сдѣлалъ Г. Парисъ, придется истолковать и эту модную въ средніе вѣка тему о плохо вышедшей замужъ женщинѣ (la mal mariée), распространившуюся и за предѣлы Франціи[2]). Въ русскихъ и польскихъ хороводныхъ пѣсняхъ она явилась въ связи съ родственными съ нею пѣсенными темами, стоящими ближе къ обрядовому обиходу, и черезъ посредство ихъ легко будетъ понять ея основной смыслъ. Также въ связи съ темами русскихъ и славянскихъ весеннихъ пѣсенъ объяснится болѣе полно и еще нѣсколько распространенныхъ на Западѣ пѣсенныхъ мотивовъ. Таковъ прежде всего споръ матери и дочери о томъ, идти-ли въ хороводъ, который любилъ изображать старый нѣмецкій миннезенгеръ Нитгартъ фонъ-Рюенталь[3]).

Народная поэзія Востока Европы такимъ образомъ совершенно необходима для объясненія западной пѣсни.

---

1) *Журн. Мин. Нар. Просв.*, 1899. Три главы изъ истор. поэтики.

2) Jeanroy. Les origines d. l. p. l. en Fr. au m. âge pp. 84—102; А. Н. Веселовскій. Три главы, стр. 29 отд. оттиска.

3) Jeanroy l. c. p. 165—166, 198—199, 203—207; ср. также у Біельшовскаго Gesch. d. d. Dorfpoesie, s. 109—112; спеціальной монографіи эта тема не вызвала; смежный сюжетъ изучилъ Renier. Il dialogo fra la madre e la filuola въ сборникѣ *Rossi-Teiss* (per nozze).

II.

Важное значеніе, какое имѣетъ съ историко-литературной точки зрѣнія сравнительное изученіе обрядовыхъ пѣсенъ, заставляетъ, конечно, приглядываться возможно пристальнѣе къ тому, что такое народный обрядъ. Только понявши основное назначеніе обряда, съ которымъ связана пѣсня, можно отдать себѣ отчетъ въ томъ, какую мысль или какой образъ она лелѣетъ.

При изученіи народной пѣсни еще менѣе возможно удержаться на почвѣ чисто художественныхъ интересовъ, чѣмъ при всякомъ другомъ историко-литературномъ изслѣдованіи. Если замыслъ всякаго литературнаго произведенія отвѣчаетъ не только эстетическимъ запросамъ, то народная пѣсня, стала вообще отвѣчать имъ только очень поздно. Въ основѣ своей она есть не болѣе, какъ одна изъ составныхъ частей обряда.

Народные обряды представляются намъ совершенно ирраціональными дѣйствіями, но они устойчиво совершаются простонародьемъ по нѣскольку разъ въ годъ при вполнѣ опредѣленныхъ обстоятельствахъ. Зачѣмъ нужно прибѣгать къ обрядамъ, чаще всего уже забыто, и тѣмъ не менѣе имъ придается въ высшей степени важное значеніе; къ нимъ обращаются во время бѣдствій, затрачивая при этомъ нѣкоторыя средства и готовясь даже понести отвѣтственность за его соблюденіе. Каждый разъ, какъ во время послѣдней холеры или вообще при падежахъ скота крестьяне опахивали свои селенія, они ждали отъ этого извѣстнаго реальнаго блага[1]). Когда въ Ямпольскомъ уѣздѣ они бросили въ воду священника въ полномъ облаченіи во время служенія молебствія о ниспосланіи дождя, они не могли не чувство-

1) Холера въ Люблинѣ въ 1892 году и мѣры борьбы съ нею. Наблюденія и впечатлѣнія люблинскаго обывателя. Спб. 1893, стр. 27; прив. въ *Этн. Обозр.* XIX (1893), стр. 237; объ обрядѣ опахиванія вообще см. Zibrt Zeznam povĕr. str. 125 etc.; о его весеннемъ примѣненіи см. ниже, Глава Третья I.

вать, что совершили поступокъ съ точки зрѣнія современнаго законодательства довольно рискованный [1]).

Очевидно, въ тайникахъ народнаго сознанія еще живутъ такія мысли, такія представленія, которыя совершенно чужды нашимъ взглядамъ на вещи. Какъ объяснить ихъ? Что представляютъ они собою? На это отвѣчали различно. Нѣтъ ни одной области человѣческой самодѣятельности, изученіе которой приводило бы къ такимъ различнымъ и даже противорѣчивымъ толкованіямъ. За эти полвѣка съ небольшимъ, что существуетъ фольклоръ, въ немъ смѣнилось нѣсколько школъ, выставившихъ цѣлый рядъ совсѣмъ отличныхъ другъ отъ друга, оригинальныхъ системъ или теорій. Общую имъ всѣмъ черту составляетъ только полная ихъ апріорность. Даже когда не устанавливалось никакого pronunziamento, которое было бы точно формулировано, какъ въ самомъ подборѣ фактовъ, такъ и въ ихъ освѣщеніи, всегда чувствовалось, что самыя данныя нанизываются по заранѣе задуманному плану, укладываются въ заранѣе установленную схему.

Подробное разсмотрѣніе всѣхъ этихъ системъ или теорій послѣ Исторіи Русской Этнографіи А. Н. Пыпина [2]) было бы едва ли нужно. Онъ достаточно уже охарактеризовалъ и разобралъ ихъ. Нѣкоторыя изъ нихъ даже безвозвратно сданы въ архивъ. Однако отдѣльныя отрывочныя мысли, выхваченныя изъ цѣлаго, еще продолжаютъ повторяться и до нашихъ дней и вошли даже въ предметъ преподаванія, какъ нѣчто, навсегда принятое въ наукѣ.

Въ капитальномъ трудѣ Гримма, стоящемъ во главѣ всѣхъ изслѣдованій подобнаго рода, изученіе обряда занимаетъ еще

---

1) Изъ *Одесскаго Листка* сообщ. Муркомъ въ *A. f. sl. Ph.* 1890, s. 640; ср. сообщеніе проф. Кирпичникова изъ *Новороссійскаго Телеграфа* 1899, 16 іюня въ *Этн. Обозр.*, 1894, № 4-й, стр. 3; о весеннемъ примѣненіи заклинанія дождя см. ниже, Глава Вторая II и III.

2) См. главнымъ образомъ статьи объ Аѳанасьевѣ въ I томѣ и о Костомаровѣ въ III.

сравнительно небольшое мѣсто. Обрядъ остался внѣ общей системы Германскаго Олимпа. Весенняя обрядность представлена здѣсь напр., какъ воспроизведеніе стоящаго совершенно въ сторонѣ миѳологическаго представленія о смѣнѣ зимы и лѣта[1]. Гриммъ нѣсколько, преувеличилъ его значеніе. Это загадочное исключительно германское представленіе мнѣ кажется отраженіемъ скорѣе бѣглой мысли; большинство разобранныхъ Гриммомъ весеннихъ обрядовъ, какъ я постараюсь показать, съ нимъ, вѣрнѣе всего, ничего общаго не имѣютъ; однако въ принципѣ объясняя имъ весеннюю обрядность, творецъ германской миѳологіи стоялъ на точкѣ зрѣнія вполнѣ возможной и законной. Я назову ее точкой зрѣнія чисто обрядовой. Она не даетъ еще повода къ тѣмъ совсѣмъ произвольнымъ разсужденіямъ, на которыя были такъ падки послѣдователи Гримма. Можно спорить о томъ, дѣйствительно ли слѣдуетъ назвать представленіе о спорѣ зимы и лѣта миѳомъ, но попытки объяснить путемъ его общій укладъ весенней обрядности не представляютъ ничего нелѣпаго съ методологической точки зрѣнія. Это дѣйство внѣ всякаго сомнѣнія принадлежитъ весенней обрядности, и спрашивается только, дѣйствительно-ли оно занимаетъ въ ней то центральное положеніе, которое приписывается ему со времени Гримма[2].

Другое дѣло теоріи Шварца и Куна. Онѣ основаны на томъ положеніи, что всякій обрядъ изображаетъ собою миѳъ, и вотъ отсюда начались поиски за соотвѣтствующими миѳическими

---

1) Deutsche Mythologie англ. пер. съ 3-го изданія, ст. 754 и слѣд. и добавленія къ нимъ, стр. 1524 и слѣд. Въ предисловіи ко второму изданію своей Миѳологіи Гриммъ писалъ: «Я постарался показать, какъ зажиганіе путемъ тренія, пасхальные огни, цѣлебные источники, вызыванія дождя, священныя животныя, споръ зимы и лѣта, вынесеніе смерти и все множество предразсудковъ, особенно относительно перекрестковъ и вылѣчиванія болѣзни, могутъ быть несомнѣнно возведены къ языческому источнику. Относительно многаго объясненіе однако требуетъ подробнаго изслѣдованія посвященнаго всей жизни народа во всѣ времена года и во всѣхъ возрастахъ его жизни». Стр. XVI третьяго тома англійскаго изданія.

2) А. Н. Веселовскій. Три главы истор. поэтики *Журн. Мин. Нар. Просв.*, 1899, стр. 19 и слѣд. отдѣльнаго оттиска.

разсказами въ поэзіи грековъ, римлянъ, древнихъ индѣйцевъ и германцевъ, открывшія самый широкій просторъ научной фантазіи. Онъ еще расширился, этимъ страннымъ, но долго и упорно державшимся убѣжденіемъ, будто первобытный человѣкъ смотритъ на природу *поэтически*, будто его больше всего интересуютъ атмосферическія явленія, такъ что большинство обрядовъ ничто иное, какъ подражаніе небеснымъ явленіямъ, понятымъ аналогично съ схожими земными явленіями. При такой точкѣ зрѣнія стало возможно знаменитое, предложенное Куномъ, объясненіе обычая выгонять скотъ въ первый разъ на пастбище ударомъ свѣжей вѣтки или освященной вербы [1]). Съ этимъ обрядомъ, засвидѣтельствованнымъ въ Сѣверной Германіи, у французовъ и у славянъ, Кунъ сопоставилъ и слѣдующій обрядъ, о которомъ говорится въ Yajur veda (Vâya ra neyi-Samhita и Taittirîga-Samhita); здѣсь сообщается, какъ передъ новой луной, чтобы достать необходимое для жертвоприношенія молоко, жрецъ срываетъ вѣтку palâça или çamî и отдѣляетъ ею телятъ отъ коровъ. При этомъ жрецъ приговаривалъ: «Да поведетъ васъ божественный Савиторъ къ прекраснѣйшему дѣлу; отдѣлите вы коровы ту часть, которая слѣдуетъ Индрѣ; пусть никакой разбойникъ и никакой злой человѣкъ не воспользуется вами, обильными телятами и не тронутыми никакими болѣзнями» [2]). Сдѣлавши это сопоставленіе, Кунъ вполнѣ справедливо замѣчаетъ, что «у индійцевъ, также какъ и у Германцевъ, существовалъ обычай ударять скотъ при выгонѣ его въ первый разъ на пастбище вѣткой священнаго дерева для того, чтобы сдѣлать его сильнымъ и молочнымъ» [3]). Это вполнѣ логично и, мнѣ кажется, не можетъ вызвать никакого воз-

---

1) Я останавливаюсь на толкованіи этого обряда, потому что оно было принято, какъ одно изъ главнѣйшихъ пріобрѣтеній теоріи поэтическаго воззрѣнія на природу, и Шварцъ ссылается на него въ предисловіи къ I тому своихъ Poetischen Naturanschaungen (s. VIII), какъ на одинъ изъ основныхъ пунктовъ, на которыхъ зиждется его pronunziamento.

2) Mythologische Studien ss. 160 и 162—167 2-го изд.

3) Ibid. s. 167.

раженія, если только самое соотвѣтствующее мѣсто Веды понято Куномъ вполнѣ правильно.

Вполнѣ кстати приводитъ Кунъ и стихъ изъ Ригъ Веды (IV, 27, ст. 4), гдѣ разсказывается о томъ, какъ птица, несшая на землю божественный somâ, уронила перо, и перо это, упавши на землю, стало, по объясненію брамановъ, деревомъ palâça или çamî[1]). Этотъ разсказъ подтверждаетъ священность дерева çamî и тѣмъ самымъ помогаетъ понять смыслъ обрядоваго удара его вѣткой. Но Кунъ на этомъ не остановился; его влекло гораздо дальше: самое объясненіе обряда удара вѣткой было интересно ему только постолько, посколько оно вводило въ дальнѣйшія разсужденія совершенно иного порядка. Птица, несшая somâ, несла собственно огонь; вотъ почему миѳъ о птицѣ, который по его собственному признанію довольно теменъ[2]), Кунъ сопоставляетъ съ неимѣющими съ нимъ ничего общаго миѳами о Прометеѣ и Agni-soma[3]). Птица оказывается принесла на землю огонь, похитивъ его съ неба; упавшее на землю перо ея, хотя и превратилось въ дерево, было поэтому также огнемъ и потому, когда ударяютъ скотъ вѣткой, — въ сущности бьютъ его огнемъ, главнымъ божествомъ индо-европейскихъ народовъ, т. е. живительной силой солнца[4]). Кромѣ того, при совершеніи этого обряда, по мнѣнію Куна, думали вовсе не о реальныхъ коровахъ: выгоняемое на пастбище стадо изображало стадо небесное — облако. Такимъ образомъ, весь обрядъ есть ничто иное, какъ воспроизведеніе изгнанія весною огнемъ, т. е. молніей облачнаго стада на пастбища, т. е. на сводъ небесный. Скромный весенній обрядъ оказался такимъ образомъ религіозно-поэтическимъ воспроизведеніемъ первой грозы[5]).

1) Ibid. s. 125—126 и 159.
2) Ibid. s. 110.
3) Ibid. s. 117 и f.
4) Ibid.
5) Ibid.; эту точку зрѣнія, какъ извѣстно, принялъ, говоря о тождественномъ славяно-русскомъ обрядѣ, и Аѳанасьевъ. Поэт. воззр., II, стр. 389 и прим.; см. также и у Барсова, Юрьевъ день, *Изв. И. О. Л. Е. А. Э.*, т. XIII (1874), *Тр. Этн.* отд. III, кн. I, стр. 113.

Я остановился на этомъ необыкновенно красивомъ и мастерски проведенномъ толкованіи одного изъ весеннихъ обрядовъ, потому что тутъ всего ярче выразилась система изученія обрядовъ съ миѳологической точки зрѣнія. Мнѣ придется нѣсколько разъ въ этой работѣ показывать, насколько подобныя толкованія произвольны и какія натяжки необходимы, чтобы ихъ провести. Дѣйствительно, что въ глазахъ индо-европейскихъ народовъ реальный скотъ изображаетъ собою небесное стадо облаковъ, что вѣтки священнаго дерева — небесный, солнечный огонь, и наконецъ, что таинственная птица, о которой разсказывается въ Ригъ Ведъ, какъ она похитила съ неба огонь, изображаетъ сверканіе молніи въ первую весеннюю грозу, все это, разумѣется, основано только на совершенно апріорномъ и ничѣмъ не доказанномъ убѣжденіи, будто первобытный человѣкъ воспринимаетъ природу поэтически, будто онъ живетъ въ какой-то фантасмагоріи образныхъ представленій, изъ которыхъ впослѣдствіи создались миѳы, будто онъ относится къ природѣ, какъ вдохновенный артистъ, а не какъ напуганный и хищный struggler for life, у котораго на первомъ мѣстѣ стоитъ борьба за собственное пропитаніе, дающееся не легко и требующее самаго близкаго знакомства съ чисто утилитарными явленіями природы.

Теоріи поэтическаго воззрѣнія на природу, запутавшія и направившія по совершенно не научному пути изученіе германскаго и славянскаго фольклора, были еще въ полной силѣ, когда начали выходить работы Тайлора и Лäббока, построенныя по совсѣмъ другой системѣ[1]). Обычаи и обряды разсмотрѣны здѣсь уже внѣ всякой связи съ миѳологіей. На нихъ стали смотрѣть, какъ на явленія жизненныя, основанныя на данныхъ быта, имѣвшія когда-то реальный, практическій смыслъ. Изслѣдовались эти обычаи и обряды уже не у индо-европейскихъ народовъ, а у со-

---

1) Я разумѣю вышедшія въ серединѣ шестидесятыхъ годовъ Early history of mankind и Researches in the early history of mankind Tylor'a и Prehistoric times Lubbock'a.

временныхъ дикарей. Такимъ образомъ одновременно расширялось поле сближеній и пошатывалась лингвистическая точка зрѣнія, доведенная Максомъ Миллеромъ до крайнихъ предѣловъ преувеличенія [1]).

Воззрѣнія Тайлора и Лäббока отразились въ особенности на сочиненіяхъ Маннгардта, перваго поставившаго изученіе народнаго обрядоваго обихода на высоту научнаго изслѣдованія. На книгу Маннгардта мнѣ придется ссылаться на каждомъ шагу, пользоваться ею придется, какъ съ точки зрѣнія самыхъ собранныхъ въ ней данныхъ, такъ и съ точки зрѣнія предложенныхъ въ ней толкованій. Но, слѣдуя во многомъ за разсужденіями этого столпа современнаго нѣмецкаго фольклора, мнѣ придется остановиться на полъ-пути. Къ сожалѣнію, Маннгардтъ никогда не могъ отдѣлаться отъ миѳологическихъ увлеченій юныхъ лѣтъ. Какъ онъ самъ сознается въ одномъ изъ своихъ предисловій, онъ подходилъ къ изученію фольклора еще въ романтическомъ увлеченіи живописностью сѣдой старины, съ страстнымъ желаніемъ возсоздать утраченную языческую религію германцевъ [2]). И на Маннгардтѣ еще чувствуется отраженіе знаменитаго положенія Крейцера, что «главный трудъ, лежавшій на миѳологѣ, заключается... въ воспріятіи (Appercеption), которому нельзя научиться или добиться трудомъ, но которое обусловливается духовной организаціей вродѣ той, какая дѣлаетъ поэта» [3]). Этимъ увлеченіемъ миѳологіей должна объясниться основная натяжка, лежавшая въ основѣ замысла капитальныхъ изслѣдованій Маннгардта о лѣсныхъ и полевыхъ культахъ: онъ напрасно разсматривалъ народные обряды черезъ призму повѣрій о лѣсныхъ духахъ, о лѣшихъ, о Holundermutter, Eschenfrau, Holzund, Moosfräulein, Wildleute, Elben, о дріадахъ, кентаврахъ, о Фавнѣ и Панѣ [4]).

---

1) См. особенно Essay II стр. 60 нѣмецкаго перевода.

2) Wald- und Feldkulte II, s. VII—IX и XXVII.

3) Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen 1-е изд. 1810—12; приведено у Пыпина Ист. русской этн. III, стр. 177 прим.

4) Wald- und Feldkulte I s. 12, 72—154, 603—608; I s. 32—159.

Вѣдь въ народной обрядности эти сверхъестественныя существа не играютъ ни малѣйшей роли, ни у германцевъ, ни у славянъ, ни даже у древнихъ[1]). Объяснять поэтому обрядъ черезъ посредство представленій объ этихъ миѳическихъ образахъ, значитъ уже оставить твердую почву фактовъ и, пустившись въ область ничѣмъ не оправданныхъ сближеній, дать полный просторъ воображенію. Слѣдуя за Маннгардтомъ надо поэтому каждый разъ останавливаться тамъ, гдѣ онъ переходилъ отъ данныхъ обряда къ совершенно уже постороннимъ имъ представленіямъ.

Эта миѳологическая сторона системы Маннгардта, эта попытка возсоздать цѣлую миѳологію духа или бога растительности имѣла, къ сожалѣнію, гораздо большій успѣхъ, чѣмъ его дѣйствительно капитальный трудъ надъ обрядностью. Послѣдователи его, число которыхъ увеличилось особенно за послѣднее время, развиваютъ всего чаще именно эту сторону Маннгардтовской теоріи. Я имѣю въ виду не Соботку[2]), тотчасъ же по выходѣ въ свѣтъ книгъ Маннгардта продѣлавшаго, рабски подражая ему, ту же работу надъ славянскимъ фольклоромъ, но книгу Фрезера прогремѣвшую особенно въ Англіи[3]), и миѳологическій словарь Рошера[4]), гдѣ ссылки на Маннгардта попадаются на каждомъ шагу и выводы его принимаются, какъ нѣчто безусловно установленное. Фрезеръ съ ревностью неофита даже еще развилъ растительную миѳологическую систему. У него Духъ Растительности признается лежащимъ въ основѣ чуть-ли не всѣхъ извѣстныхъ намъ миѳическихъ обликовъ. Когда онъ иронизуетъ надъ словами Масперо, что «Озирисъ, какъ всѣ боги, есть солнце»[5]),

---

1) По мнѣнію Маннгардта, одѣтыя въ свѣжія листья и вѣтки фигуры тожественны съ перечисленными лѣсными духами (W. u. Fk. I s. 311—341, 406—421, 422—424, 492—496; II s. 159—208, 264—273); но доказательствъ этому положенію Маннгардтомъ не представлено.

2) Sobotka. Rostlinstvo v národnim podání.

3) Golden Bough; вліяніе Frazer'a сказалось въ свою очередь на недавнихъ книгахъ Crooke'a The pop. religion and F. L. of northern India и Bower The Elevation & Procession of the Ceri въ изданіяхъ FLS., см. особенно стр. 74.

4) Ausf. Lex. der gr. und r. Mythologie, см. особенно статью о Марсѣ и Майѣ.

5) Golden Bough. I p. 311—317.

онъ не замѣчаетъ, что онъ самъ постоянно впадаетъ въ совершенно такое же преувеличеніе, что и у него оказывается, будто всѣ боги, и въ томъ числѣ тотъ же Озирисъ,—духи растительности.

Миѳологическая система, придуманная Маннгардтомъ и развитая Соботкой и Фрезеромъ, мало вѣроятна особенно тѣмъ, что въ основѣ ея лежитъ слишкомъ отвлеченное представленіе. Первобытный умъ еще плохо умѣетъ обобщать, языку его не знакомы общія понятія. Если онъ уже умѣетъ назвать однимъ и тѣмъ же словомъ хорошо ему знакомыя различныя породы деревьевъ, противоположеніе растительнаго царства царству животному едва ли ему вполнѣ доступно [1]). Самъ же Маннгардтъ собралъ множество свидѣтельствъ о томъ, что первобытные люди приписываютъ дереву такія свойства и проявленія, на которыя способно только животное. Предполагается, напр., что у дерева есть кровь, что оно можетъ страдать и даже говорить [2]).

Еще менѣе свойственно дикарю пониманіе вообще акта произрастанія, общей дѣйствительной или жизненной силы. Всѣ процессы, которые происходятъ въ деревѣ, первобытной человѣкъ считаетъ вовсе не вызванными посторонней силой, т. е. какимъ-нибудь естественнымъ закономъ или какимъ-нибудь однимъ общимъ двигателемъ, они, по его мнѣнію, ничто иное, какъ актъ чисто волевой. Дерево приноситъ плодъ, потому что оно такъ хочетъ, и приноситъ оно плоды для человѣка изъ любви къ человѣку, подъ вліяніемъ присущей ему заботливости о человѣкѣ. Потому-то де-

1) Lubbock. Les origines de la civilisation pp. 427.

2) W. u. Fk. I, s. 9—10 и др.; Спенсеръ, правда, не допускаетъ, чтобы человѣкъ, даже на самой низшей ступени развитія, могъ незнать различія между одушевленнымъ и неодушевленнымъ, потому что разница между тѣмъ и другимъ извѣстна уже животнымъ (Осн. Соціол. I, стр. 140—142) и вѣрованія въ «одушевленное» дерево не считаетъ «первичнымъ» (ibid. стр. 145), но онъ вполнѣ допускаетъ «что при первыхъ усиліяхъ къ истолкованію себѣ явленій окружающаго міра, онъ строитъ представленія, несогласныя съ этимъ предустановленнымъ различіемъ между одушевленнымъ и неодушевленнымъ», «вслѣдствіи того, что какой-нибудь поразительный опытъ вводитъ его въ заблужденіе, т. е. вноситъ зерно ошибки, которое развивается потомъ въ цѣлый ошибочный рядъ объясненій» (тамъ же).

рево можно благодарить и умилостивлять, къ нему можно обращаться съ угрозой или просьбой. Цѣлый рядъ до сихъ поръ справляемыхъ европейскимъ простонародьемъ обрядовъ по преимуществу на новый годъ указываетъ на подобный взглядъ на растительность [1]).

Что касается духа дерева, т. е. духа, поселившагося въ деревѣ, то это всегда одинъ опредѣленный духъ, вовсе не мѣшающій существованію множества другихъ. Ему покланяются, обращаясь къ одному опредѣленному дереву или къ цѣлой породѣ деревьевъ. Объ одномъ единомъ духѣ, живущемъ во всѣхъ растеніяхъ, первобытный человѣкъ даже не способенъ подумать. На такое отвлеченное представленіе у него вовсе не можетъ хватить умственной энергіи.

Едва-ли имѣютъ также что-либо общее съ производительностью растительности лѣсные духи, населяющіе пустынныя мѣста. Они бродятъ въ нихъ и ведутъ за владычество ими постоянную борьбу съ человѣкомъ, но чтобы отъ нихъ зависѣли процессы, происходящіе въ самихъ деревьяхъ, объ этомъ не говоритъ ни одна сказка, ни одно античное сказаніе о дріадахъ, фавнахъ и проч.

Несомнѣнной заслугой Маннгардта надо однако признать то, что онъ выдвинулъ самостоятельное изученіе обряда, какъ такового, что онъ всетаки нѣсколько высвободилъ его изъ миѳологіи. Онъ совершенно справедливо пришелъ также къ заключенію, что нельзя смотрѣть на обрядъ, какъ на переживаніе культа того или иного языческаго бога, какъ это думали, напр., въ Германіи Янъ, а у насъ Ефименко [2]). Къ цѣлому ряду обрядовъ, съ которыми намъ придется вѣдаться, Маннгардтъ относился, какъ къ дѣйствіямъ преслѣдующимъ чисто практическія цѣли и

1) Объ этихъ обрядахъ Маннгардтъ говоритъ мало, см. W. u. Fk. I, s. 9; ср. Kuhn Westf. S. II, p. 109; Habermann Aus d. Vl. des Egerl. s. 75; Ястребовъ. Об. и п. тур. сербовъ, стр. 32—40.

2) Jahn Germ. Opferbr. ss. 73, 83 и др.; Ефименко. О Ярилѣ въ *З. И. Р. Г. О.* II (1869) стр. 77—115.

въ этомъ именно смыслѣ считавшимся когда-то вполнѣ раціональными.

Маннгардтъ ускорилъ так. обр. появленіе той точки зрѣнія, по которой большинство обрядовъ можетъ служить предметомъ самостоятельнаго изученія внѣ всякой связи съ попытками возсоздать какую-нибудь древнюю языческую вѣру. Изучить обрядъ значитъ прежде всего высвободить его изъ всего случайнаго и наноснаго, изъ всего того, что извратило его основной смыслъ и доискаться до этого смысла, пристально присматриваясь къ бытовому примѣненію обряда. Его миѳологическое значеніе отходитъ при этомъ въ сторону. Обрядъ разсматривается, какъ одинъ изъ элементовъ, создавшихъ какую-либо вѣру [1]). Онъ есть скорѣе одна изъ ячеекъ религіознаго сознанія, чѣмъ воспроизведеніе вполнѣ сложившихся миѳологическихъ представленій. Эти послѣдніе чаще всего моложе его и возникли при его посредствѣ.

Подобный взглядъ на народные обряды пріобрѣлъ въ послѣднее время довольно широкое распространеніе. «Во всѣхъ разновидностяхъ христіанской церкви, пишетъ Робертсонъ-Смитъ, въ своихъ лекціяхъ о религіи древнихъ евреевъ, признано, что ритуалъ имѣетъ значеніе только въ связи съ догматомъ. Такимъ образомъ среди христіанъ изученіе религіи стало обозначать изученіе христіанскихъ вѣрованій. Во всѣхъ античныхъ религіяхъ мѣсто догматики заняла миѳологія... но вѣра въ извѣстную серію миѳовъ вовсе не была обязательной частью настоящей религіи, вѣра не признавалась также религіозной заслугой или средствомъ для пріобрѣтенія милости боговъ. Обязательнымъ и заслуживающимъ похвалу считалось только соблюденіе извѣстныхъ сакральныхъ актовъ, освященныхъ традиціей. А если это такъ, то миѳологіи вовсе не слѣдуетъ отводить то первенствующее мѣсто, какое ей часто приписываютъ въ научномъ изученіи древнихъ вѣрованій» [2]). Дополняя эту мысль, молодой французскій ученый

1) Frazer. Golden Bough. I, p. VIII—IX. См. въ особенности 2-е изд. этой книги I отдѣлъ: Primitif Magic pp. XVI, 62 и 70.

2) Robertson-Smith. Lectures on the Religion of the Semites, p. 17—19.

Беraръ въ своей книгѣ объ аркадійскихъ культахъ разсказываетъ, что когда Павзаній пріѣзжалъ въ какой-нибудь храмъ Тегеи или Фигаліи, онъ находилъ здѣсь множество обрядовъ, богослужебныхъ знаковъ, священныхъ предметовъ и проч., соблюденіе которыхъ жрецы считали необходимымъ, объясняя ихъ однако каждый по своему. Павзаній позволилъ себѣ поэтому многіе миѳы о богахъ назвать нелѣпыми («εὐηθείας ἔνεμον πλέον» [VIII, 8,3]). Беraръ справедливо приходитъ отсюда къ заключенію, что «не миѳъ составляетъ религію, онъ ничто иное, какъ ея облаченіе и прикраса» [1]). Схожее мнѣніе высказалъ недавно и Ахелисъ [2]).

Народная обрядность или, какъ еще принято говорить, народный календарь ускользаетъ такимъ образомъ изъ рукъ миѳологовъ, совершенно также, какъ навсегда отняты у нихъ народный эпосъ и народная сказка.

Также какъ въ эпосѣ и сказкѣ, преимущественно подъ вліяніемъ Андрью Ланга теперь обыкновенно видятъ поэтическое выраженіе бытовыхъ устоевъ первобытнаго человѣчества, такъ же точно и еще въ большей степени слѣдуетъ понимать и народные обряды [3]). Эти дѣйствія, совершенно ирраціональныя, съ нашей точки зрѣнія, когда-то казались разумными, считались необходимыми и неизбѣжными. Они принадлежатъ даже не къ народной религіи, а вѣрнѣе къ тому болѣе древнему субстрату вѣрованій и представленій, изъ котораго постепенно выдѣлилась религія въ томъ особомъ смыслѣ, какъ мы понимаемъ ее теперь, когда она занимаетъ самостоятельное мѣсто, совершенно отдѣльное отъ философіи, права, искусства и научнаго знанія. Когда идетъ рѣчь о самыхъ раннихъ стадіяхъ религіознаго сознанія, необхо-

---

1) Bérard. C. Arcadiens, p. 34.

2) Achelis. Moderne Völkerkunde, s. 387; cp. Lippert. Kulturgeschichte I, s. 98—99.

3) Какъ на примѣръ подобнаго толковаго эпическаго сказанія укажу на статьи Crooke'a. The Wooing of Penelope. *FL.* IX (1898), p. 97 etc. А. Н. Веселовскій. О Добрынѣ и Алешѣ. *Ж. М. Н. Пр.* 1898 г.

димо поэтому замѣнять слово религія словомъ міровоззрѣніе. Оно обнимаетъ собою и философію и религію и совершенно точно обозначаетъ тотъ комплексъ комбинируемыхъ совершенно иначе, чѣмъ у насъ, представленій, познаній и убѣжденій, которыми живетъ первобытный человѣкъ и которыя вызываютъ его на тотъ или иной поступокъ, опредѣляютъ у него тотъ или иной порядокъ разсужденій [1]).

Вообще то, что мы называемъ фольклоромъ, есть именно пережитокъ болѣе первобытнаго мировоззрѣнія. И въ этомъ смыслѣ фольклоръ, какъ наука, изучаетъ такой типъ представленій, который можно противопоставить не только нашему нынѣшнему научному или религіозному міровоззрѣнію, но и религіозному воззрѣнію древнихъ. Въ древнеримской религіи, мы можемъ, напримѣръ, очень легко выдѣлить религію оффиціальную, жреческую и болѣе старую религію народную. Древніе римляне строго различали народную пѣсню (oprobria rustica) отъ поэзіи, они прекрасно знали также различіе между сказкой и достойной поэтическаго воспроизведенія легендой. Не умѣя объединить все это однимъ словомъ, и древніе сознавали такимъ образомъ существованіе фольклора. Выдѣленіе этого языческаго фольклора и попытка его возсозданія именно и составляютъ самую крупную заслугу Маннгардта [2]). На все это по различнымъ частнымъ поводамъ мнѣ придется часто указывать, предостерегая отъ сказывающагося подъ часъ и теперь желанія разсматривать явленія фольклора, какъ пережитокъ жреческой, вѣроисповѣдной формы религіознаго сознанія.

Если бы мы знали германскую религію Одина и славянскую Перуна также подробно, какъ намъ знакомы религіи Зевса и Юпитера, эти свѣдѣнія не прибавили бы такимъ образомъ намъ многаго относительно народной обрядности.

---

1) Schultze. Psych. der Naturvölker, s. 213—214; ту же мысль высказалъ давнымъ давно и Маннгардтъ. W. und Fk. II, s. XXVII—XXVIII.

2) W. u. Fk. II, s. XXXVII.

При подобной точкѣ зрѣнія само собою разумѣется, что германскій и славянскій Олимпъ не играютъ никакой роли въ изслѣдованіи народной обрядности. Не говоря уже о богинѣ Весны, о разныхъ Леляхъ, Ладахъ, Живахъ и пр., которыя прямо были измышлены и никогда не существовали, даже, такое божество, какъ Ярило, въ существованіи котораго, повидимому, нельзя усомниться, не должны вовсе останавливать на себѣ наше вниманіе.

Если мы встрѣчаемъ обращеніе къ Марсу въ пѣснѣ Арваловъ[1]) или въ очистительномъ заклинаніи поля, о которомъ говорится у Катона[2]), либо призыванія Кылдысина, Квазя и иныхъ боговъ въ пѣсняхъ — молитвахъ нашихъ инородцевъ-язычниковъ[3]), то развѣ боги эти не вспомнились здѣсь ревнителямъ обряда совершенно также, какъ вспоминаются св. Никола, Юрій, Богородица въ великодныхъ пѣсняхъ бѣлорусовъ? И христіанскіе святые, и языческіе боги упоминаются либо, съ цѣлью усилить религіозное значеніе обряда тогда, когда вѣра въ него самого уже пошатнулась, либо, потому что тотъ или иной божественный обликъ по самому своему характеру близокъ къ представленіямъ, обусловившимъ собою и появленіе обряда. Но чаще всего моленіе какому-нибудь божественному существу проникаетъ въ обрядъ по причинамъ чисто-календарнымъ; если обрядъ справляется въ такую пору, которая совпадаетъ съ чествованіемъ какого-либо божества, обрядъ сосуществуетъ съ привычкой молиться ему, и тогда оба различныхъ въ началѣ религіозныхъ акта сливаются во едино, и имя божества проникаетъ въ слова, сопутствующія обряду; при такихъ обстоятельствахъ въ концѣ-концовъ обрядъ можетъ легко стать даже однимъ изъ священныхъ дѣйствій культа.

Христіанскіе святые поминаются въ весеннихъ обрядовыхъ пѣсняхъ и еще въ другомъ смыслѣ, они поминаются, какъ

---

1) *CIL.* I,1, p. 9, № 28 и Birt въ *Arch. f. l Lexicol.* XI (1898), s. 160.

2) Cato. De agric. CXLI ed. Keil Lpz. 1884, v. I, pp. 87—88.

3) См. напр. пѣсню — молитву у Первухина. Эскизы пр. и б. инор. Глазовскаго уѣзда. Эск. III, стр. 7—9.

«празднички», т. е. какъ олицетворенія того времени, когда совершается обрядъ. Обрядовая пѣсня любитъ олицетворенія; большинство этихъ загадочныхъ названій которыя попадаются въ нихъ на каждомъ шагу: Марена, Купало или Купалочка, Кострома, Кострубонько, Усень, Додолъ, Перперуга, Кальянъ, Pfingstl, Maierösslein, trimouzette и др., суть ничто иное, какъ названія либо самаго обряда, либо того праздника, когда онъ совершается, ставшія въ концѣ-концовъ даже олицетвореніями обряда.

Къ сожалѣнію этимологія большинства этихъ словъ еще не установлена, и это, конечно, въ высшей степени затрудняетъ изученіе самыхъ обрядовъ. Помочь этому предложеніемъ собственныхъ этимологій я однако и не пытался. Залогомъ успѣшности подобнаго изслѣдованія долженъ быть богатый подборъ формъ, взятыхъ изъ хорошо обработанныхъ текстовъ, изъ фонетически точно записанныхъ произведеній народной словесности. Около нихъ слѣдовало бы собрать слова имъ близкія, подыскать ихъ примѣры въ древней письменности и т. д. Словомъ тутъ нужно особое филологическое изслѣдованіе, матеріалъ для котораго можетъ только случайно попасть подъ руку историку языка. Я предоставляю ее поэтому кому-нибудь изъ славистовъ, филологовъ. Но можетъ быть данныя о значеніи самого обряда, собранныя въ предлагаемомъ трудѣ до нѣкоторой степени облегчатъ эти этимологическія изысканія.

Если я сказалъ, что большинство словъ, о которыхъ идетъ рѣчь, ничто иное какъ названіе праздника или какого-нибудь характернаго дѣйствія, входящаго въ составъ относящагося къ нему обряда, я позволилъ себѣ это предположеніе потому, что таковы именно тѣ названія, этимологія которыхъ либо уже установлена, либо сама собою очевидна; сюда относятся: съ одной стороны Купало[1], каляды, colindele, calendas mayas[2])

1) = Креститель: Сумцовъ. Култ. переж., стр. 140.
2) А. Н. Веселовскій. Раз. въ обл. дух. ст. VII, стр. 104.

и родственныя имъ этимологически aghinaldo, aguilaneuf, guillonée[1]) и съ другой стороны волочобныя пѣсни[2]), пѣсни царинныя[3]), русальныя, русалки[4]) и т. д. Этимологія этихъ словъ указываетъ, мнѣ кажется, лучше всего, гдѣ искать объясненія и другихъ менѣе понятныхъ и еще не изслѣдованныхъ словъ, попадающихся въ описаніяхъ народныхъ обрядовъ. Можетъ быть, въ лексикѣ старыхъ европейскихъ говоровъ всѣхъ трехъ основныхъ языковыхъ группъ еще найдутся когда-нибудь выраженія также просто объясняющія и загадочныхъ Кострубонько, Морену, trimazos, Авсень, Додолъ и др., но для успѣшности работы надъ ихъ этимологіей надо, конечно, прежде всего выяснить основную форму и главный смыслъ тѣхъ обрядовъ, къ которымъ они относятся.

При томъ пониманіи фольклора, которому я намѣренъ слѣдовать въ предлагаемомъ трудѣ, объясненіе народныхъ обрядовъ будетъ въ немъ главнымъ образомъ, какъ выражался Потебня, «раціоналистическимъ»[5]). Мнѣ кажется прежде всего необходимо установить, какой смыслъ предавалъ каждому обряду его первобытный приверженецъ. Лежитъ-ли или нѣтъ въ основѣ обряда, какое-либо иносказаніе, его непосредственное назначеніе съ точки зрѣнія первобытнаго міровоззрѣнія, разумѣется нельзя игнорировать. Равнымъ образомъ при толкованіи обряда необходимо имѣть прежде всего въ виду тѣ пѣсни, смыслъ которыхъ особенно прозраченъ и особенно тѣсно связанъ съ самымъ обрядомъ. Я

---

1) Такъ же отъ «calendae» Schuchart въ *Romania* IV, p. 253; ср. *Melusine* 1898, col. 90.

2) Отъ волочиться (сл. волокита, вольчага, волочуга, волочай) А. Н. Веселовскій, ibid. стр. 212.

3) Отъ рум. ţară (< terra), цара = поле.

4) Происхожденіе того и другого отъ dies rosae, rosaria теперь уже считается установленнымъ (А. Н. Веселовскій. Розыск. въ обл. дух., ст. VII, стр. 204—206 и XIV, 261—271; ср. Пыпинъ, Ист. русск. лит. III, стр. 89); названіе русальскихъ пѣсенъ и самой русалки происходитъ т. обр. у насъ отъ названія праздника, а въ греко-римскомъ мірѣ, откуда оно перешло къ намъ, оно пошло отъ одного изъ главныхъ признаковъ совершаемаго обряда.

5) Потебня. Объясн. мал. и ср. пѣсенъ I, стр. 93.

не думаю, чтобы можно было сомнѣваться въ томъ, что только, восходя отъ менѣе сложнаго къ болѣе сложному, удастся придти къ выводамъ до нѣкоторой степени объективнымъ. Какъ мы увидимъ, обрядовая пѣсня либо констатируетъ то, что производится во время самого обрядоваго дѣйствія, либо заставляетъ олицетвореніе праздника совершать обрядъ, либо наконецъ описываетъ обрядъ въ болѣе или менѣе иносказательной формѣ. Болѣе сложной интерпретаціи требуютъ, конечно, тѣ изъ обрядовыхъ пѣсенъ, въ которыхъ содержится сюжетъ или пѣсенный мотивъ, на первый взглядъ ничего общаго съ обрядомъ не имѣющій. Для объясненія смысла подобныхъ именно пѣсенъ на первомъ мѣстѣ будетъ стоять уже бытовая обстановка обряда, и только знакомство съ нею позволитъ открыть смыслъ самого сюжета, чаще всего представляющаго собою ничто иное, какъ традиціонное иносказаніе или символъ.

III.

Поставивши себѣ задачей изучить въ настоящей работѣ народныя пѣсни, связанныя съ весенними обрядами, я постараюсь прослѣдить по нимъ выраженіе тѣхъ цѣлей, которыя преслѣдуютъ эти обряды т. е. выраженіе тѣхъ надеждъ, заботъ и опасеній, которыя заставляютъ къ нимъ прибѣгнуть; но прежде всего надо, конечно, установить, что разумѣть подъ весенними обрядами.

Съ тѣхъ поръ для изслѣдованія религіозно-обрядоваго сознанія европейскихъ народовъ обращается все большее вниманіе на данныя современнаго фольклора, народные праздники обыкновенно представляются группирующимися около четырехъ моментовъ солнечнаго года. Зимніе праздники совпадаютъ съ Рождественскими святками, лѣтніе пріурочиваются къ Иванову дню, а весенніе и осенніе распредѣляются сообразно началу и концу полевыхъ работъ; такимъ образомъ 2 солнце-стоянія и 2 равно-

денствія составляютъ какъ бы четыре центральныхъ момента народнаго календаря.

Гриммъ высказывается по этому поводу довольно неопредѣленно: съ одной стороны онъ говоритъ, что у германцевъ, какъ это естественно для сѣвернаго народа, годъ распадается только на два времени, на зиму и лѣто, разъ въ годъ вступающихъ другъ съ другомъ въ борьбу, а съ другой онъ приводитъ свидѣтельство сѣверныхъ сагъ въ доказательство существованія у германцевъ трехъ торжественныхъ ежегодныхъ жертвоприношеній. Это послѣднее извѣстіе согласно съ показаніемъ Тацита, что германцы не знали слова осень [1]).

Еще болѣе сбивчиво стали относиться къ народному календарю послѣ Гримма. Ясное пониманіе возможности правильной группировки народныхъ праздниковъ и обычаевъ сообразно временамъ года было на долго запутано пользовавшимися такимъ незаслуженнымъ успѣхомъ миѳологическими построеніями Куна и Шварца. Согласно ихъ теоріи, какъ мы видѣли, народныя поэзія и обрядность, по своему воспроизводятъ атмосферическія явленія, и на почвѣ этой чисто-художественной дѣятельности первобытнаго человѣка создается только гораздо позднѣе ученіе о богахъ. Современный народный обрядъ старше древней миѳологіи, и поэтому онъ не долженъ быть вовсе понятъ, какъ переживанье праздничнаго ритуала старой религіи, а какъ остатокъ еще болѣе древняго поэтическаго воззрѣнія на природу. «Первобытный человѣкъ, писалъ Шварцъ въ предисловіи къ своему сочиненію о поэтическомъ воззрѣніи грековъ, римлянъ и германцевъ на природу, воспринимаетъ тѣ элементы природы, въ которыхъ онъ впослѣдствіи находитъ своихъ боговъ, прежде всего, какъ нѣчто объективное, возникшее

---

1) Grimm. Deutsche Myth. англ. пер. съ 3-го изд. pp. 42,738 и особенно 1526 (доп. къ 758-й); это мнѣніе недавно старался защитить Tille Yule & Christmas, their place in the germanic year. London, 1899. Ср. однако рецензію Mogk'a въ *Litteraturblatt für germanische und romanische Philologie.* 1900, December.

внѣ его, какъ чудесный міръ, существующій самъ по себѣ и отражающійся на окружающей его природѣ только по кое-какимъ признакамъ. Этотъ небесный міръ онъ представляетъ себѣ по аналогіи съ тѣмъ окружавшимъ его міромъ, который былъ ему близокъ и явленія котораго онъ, какъ умѣлъ, старался осмыслить и уяснить себѣ. Только множащіяся и возвышающіяся изъ поколѣнія въ поколѣніе наблюденія надъ явленіями природы, распорядокъ и правильность которыхъ все отчетливѣе и отчетливѣе отлагались въ сознаніи, и которые становились основнымъ субстратомъ поэтическаго воззрѣнія, привели мало по малу къ признанію небесныхъ существъ за небесныя силы, которымъ человѣкъ долженъ молиться и которыхъ ему необходимо уважать. Такимъ же точно образомъ и большинство обрядовъ и обычаевъ были въ началѣ только подражаніями аналогично понятымъ небеснымъ явленіямъ, причемъ къ этимъ послѣднимъ въ то же время приравнивались по возможности и земныя условія... Когда ранней весной въ первую грозу воображеніе заставляло видѣть выгонъ облачнаго стада, въ зигзагахъ молніи усматривали вѣтку, которую тащитъ за собой одно изъ животныхъ. И такое представленіе не только отразилось въ Греціи въ извѣстномъ разсказѣ о похищеніи Гермесомъ воловъ, но воспроизводится до сихъ поръ въ первомъ весеннемъ выгонѣ скота въ сѣверной Германіи, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ сохранившійся цѣлыя тысячелѣтія народный обрядъ» [1]). Само собою разумѣется, что при подобномъ взглядѣ на народные обряды не можетъ быть рѣчи ни о какихъ циклахъ. Также безостановочно, какъ совершаются атмосферическія явленія, производятся и соотвѣтствующіе имъ обряды; каждый шагъ, который дѣлаетъ природа, либо на пути къ увяданію, либо на пути къ разцвѣту отмѣчается особо въ обрядовомъ обиходѣ. Такъ же какъ внезапно не наступаетъ ни весна, ни зима, ни осень, также постепенно отъ зимы къ веснѣ движатся и обрядовыя дѣйствія.

---

1) Schwartz. Die Poetischen Naturanschauungen I Bd. s. VIII.

Слѣдуя въ послѣднихъ своихъ томахъ, то за Шварцомъ и Куномъ, то за Гриммомъ, Аѳанасьевъ усвоилъ себѣ обѣ указанныя точки зрѣнія. Съ одной стороны, онъ представилъ народный праздничный годъ славянъ «распадающимся на двѣ половины» зиму и лѣто[1]), такъ что весна по мнѣнію Аѳанасьева, считается народомъ только «предверіемъ лѣта», осень — «первой порой зимы»[2]), съ другой въ своихъ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ онъ какъ будто отступился отъ этого мнѣнія и распредѣлилъ народные праздники совершенно иначе, основываясь на этотъ разъ уже не на гриммовскомъ представленіи о спорѣ зимы и лѣта. Такъ какъ извѣстій о языческихъ культахъ славянъ у Аѳанасьева почти вовсе не было въ распоряженіи, то распредѣленіе праздничнаго года приходилось дѣлать исключительно на основаніи современныхъ народныхъ обрядовъ и ихъ болѣе древнихъ упоминаніяхъ въ старыхъ памятникахъ. И вотъ для иллюстраціи своихъ взглядовъ Аѳанасьевъ совершенно произвольно раздѣлилъ народные обряды на обще-народные и простонародные. Къ первымъ онъ отнесъ игры и пляски, въ которыхъ хозяйственная бытовая основа менѣе запечатлѣна, и которую по этому можно было болѣе произвольно толковать согласно миѳологическому методу[3]), а во вторую группу попали неоспоримо хозяйственные обряды; о нихъ Аѳанасьевъ говоритъ только вскользъ и совершенно отдѣльно[4]). Вотъ почему обряды осенніе: дожинки, обжинки или толоки, какъ обряды чисто-хозяйственные и упоминаются только среди простонародныхъ праздниковъ въ концѣ главы[5]), вслѣдствіе чего отъ «Ивана Купала» или лѣтняго

---

1) Аѳанасьевъ. Поэт. воззр. т. III, стр. 659. Въ этомъ отношеніи онъ слѣдовалъ всецѣло за Гриммомъ, полагавшимъ, что вообще у всѣхъ сѣверныхъ народовъ можетъ быть только два времени года. D. M. a. n., s. 758.

2) Поэт. воззр., т. III, стр. 660.

3) Ibid. стр. 683—760.

4) Ibid. стр. 763—775; того же мнѣнія держится и проф. П. В. Владиміровъ. (Введеніе въ Исторію Русск. Слов. стр. 71); у него я и заимствую выраженіе: «простонародный праздникъ».

5) Поэт. воззр., т. III, стр. 767 и слѣд.

солнце-ворота, когда по мнѣнію Аѳанасьева начинался «поворотъ солнца на зиму» и ожиданіе «грядущей смѣны лѣта зимою» до самыхъ «Колядъ» или до Рождества не оказалось уже вовсе никакихъ обрядовъ, никакихъ праздниковъ [1]). Только на Рождествѣ, когда «свѣтило поворачиваетъ на лѣто» приходитъ новый циклъ. Изъ пропуска осенней обрядности получилась такимъ образомъ довольно сбивчивая и не логичная группировка. Оказалось, во-первыхъ, что весеннее возрожденіе природы, народъ празднуетъ какъ бы два раза въ годъ: оно начинается заклинаніемъ весны въ мартѣ [2]) и кромѣ того гораздо раньше колядами въ декабрѣ [3]); во-вторыхъ, оказалось также, что собственно то раздѣленіе года, на лѣто и зиму, которое Аѳанасьевъ установилъ въ началѣ главы о народныхъ праздникахъ, собственно совершенно не соотвѣтствуетъ имъ же изображенной ихъ системѣ. Приходится скорѣе, какъ въ сущности на дѣлѣ и допускалъ Аѳанасьевъ, подраздѣлить годъ на праздники возрожденія природы отъ зимняго солнцестоянія до лѣтняго и праздники ея постепеннаго замиранія отъ лѣтняго поворота солнца до зимняго [4]). Съ точки зрѣнія приведеннаго выше взгляда Шварца это вполнѣ послѣдовательно и логично. Если въ основѣ обряда лежитъ миѳъ, образно воспроизводящій явленія природы, каждый отдѣльный моментъ ея жизни долженъ отлагаться въ обрядѣ самостоятельно. И тогда ни о какихъ циклахъ народныхъ праздниковъ не можетъ быть и рѣчи.

Но, дѣйствительно ли, народные обряды воспроизводятъ миѳы? Дѣйствительно ли миѳъ есть ничто иное, какъ поэтическое изображеніе атмосферическихъ явленій? То и другое еще требуетъ доказательствъ... Въ томъ и другомъ современная наука уже давно усумнилась. Она пошла на поиски за совершенно другой интерпретаціей народной обрядности.

1) Ibid., стр. 728—729.
2) Ibid., стр. 683, 689 и слѣд.
3) Ibid., стр. 751—752.
4) Ibid., стр. 683.

При первоначальномъ и непредвзятомъ ознакомленіи съ народной обрядностью на всемъ протяженіи европейскаго фольклора, въ ней вполнѣ ясно выступаютъ именно четыре момента, четыре типа праздниковъ, до тождественности схожихъ у всѣхъ индо-европейскихъ народовъ. Какъ бы ни объяснилось это сходство, исходнымъ пунктомъ всякаго изслѣдованія въ этой области должно быть прежде всего его опознаніе (констатированіе), а отсюда естественно и признаніе существованія этихъ четырехъ типовъ или цикловъ народныхъ праздниковъ.

Лѣтній солнцеворотъ, совпадающій съ христіанскимъ Ивановымъ днемъ (24 іюня), какъ народный праздникъ, справляемый особой присущей ему обрядностью, отмѣченъ еще въ проповѣди Элигія въ VII в. [1]). Онъ извѣстенъ у всѣхъ европейскихъ народовъ, и всюду справляемыя въ немъ игры и забавы носятъ тѣже сходныя черты: зажиганіе огней, гетерическіе обряды, обычаи кумовства или побратимства, похороны или топленіе особой куклы (Марены, Костромы, Кострубонька) или разукрашеннаго дерева [2]). Гиллебрандтъ привелъ указанія на аналогичный праздникъ въ древней Индіи [3]); А. Н. Веселовскій вмѣстѣ съ другими изслѣдователями сблизилъ его съ античнымъ, пришедшимъ съ востока праздникомъ Адониса [4]), а Бертранъ еще и съ римскими палиліями и праздникомъ ирландскаго Бельтенея [5]). Сохранившееся до нашихъ дней празднованіе лѣтняго солнцеворота съ особыми, присущими ему обрядовыми и даже миѳологическими представленіями заходитъ, стало быть, далеко за предѣлы хри-

---

1) Migne. Patrol. lat. t. 87 p. 528; cp. ibid. t. 40, p. 1172.

2) Потебня. О купальскихъ огняхъ и сродныхъ съ ними предст.; Gaidoz. Le Dieu du soleil et le symbolisme de la roux. А. Н. Веселовскій. Гетеризмъ, побратимство и кумовство въ купальской обрядности *Ж. М. Н. Пр.* 1894, февраль; A. Bertrand. La Religion des Gaulois, les Druides et le Druidisme, p. 96—139. Сумцовъ. Культурн. Переж. глава 57-я.

3) Hillebrandt. Die Sonnwendfeste in Alt-Indien. s. 300—304.

4) l. c. 290—291 и др. ср. *З. И. Р. Г. Общ.* II, стр. 88 и 113 (Ефименко и О. Миллеръ).

5) l. c. p. 99—101 и 105.

стіанства и представляется съ вполнѣ опредѣленной и закончённой физіономіей.

Столь же широко распространены и обряды дожинокъ, обжинокъ или талаки, нѣмецкаго Erntefest, французской «dernière gerbe», англійскаго «Harvest home», обряды Ильина дня, праздника св. Мартына и пр.[1]). Этого типа праздникъ отмѣченъ совершенно достовѣрно у древнихъ германцевъ и у славянъ. Можетъ быть, такой же точно смыслъ имѣло у полабскихъ славянъ описанное Саксономъ Грамматикомъ жертвоприношеніе идолу, носившему имя св. Вита[2]). Такое же народное празднество существовало и у древнихъ[3]). Въ современномъ фольклорѣ мы находимъ повсемѣстно, тоже торжественное внесеніе въ село или усадьбу послѣдняго снопа, убраннаго лентами, платьемъ или цвѣтами. При этой радостной процессіи поются особыя пѣсни, совершаются особые обычаи. За этимъ основнымъ актомъ обрядовой игры идутъ и другія развлеченія, пляски и пиршества, шумно справляющія наступленіе давно ожидаемаго изобилія плодовъ земныхъ. Этотъ типъ народныхъ праздничныхъ отправленій, правда, не можетъ быть такъ точно пріуроченъ къ опредѣленному моменту солнечнаго года, и въ древней Италіи онъ даже совпадалъ, какъ думаютъ нѣкоторые изслѣдователи, съ только что упомянутымъ солнцеворотомъ[4]). Однако по своему хозяйственному значенію онъ всетаки долженъ быть названъ праздникомъ осеннимъ, занимающимъ промежуточное мѣсто между обоими солнцеворотами. Вотъ почему осеннее равноденствіе всетаки можетъ быть признано особенно для центральной и восточ-

---

1) О немъ см.: Pfannenschmidt. Germ. Erntefeste etc. А. Н. Веселовскій. Р. въ Обл. Дух. Стиха VI—X, стр. 443—446.

2) Historia Danica ed. Holder p. 444, прив. впервые у Срезневскаго. Сват. и обряды яз. бог. др. славянъ, стр. 97—98; ср. у Máchal'a Nákres slov. Bejeslovi стр. 26—29.

3) Boissier. La rel. rom. d'Auguste aux Antonins I, p. 365 Mannhardt. Wald. und Feldk. II, s. 214—258.

4) Frankel. Studien zur röm. Geschichte, s. 126—127.

ной Европы, тѣмъ идеальнымъ пунктомъ, около котораго группируются обряды этого типа.

Одинаковая общераспространенность и аналогичность замѣчается и въ обрядахъ, на Рождественскіе святки, совпадающіе съ зимнимъ солнцеворотомъ[1]) и съ Julfest'омъ древней Скандинавіи[2]). Коляды, Плугъ, Colindele, Aguillaneuf, Aguinaldo, Drei Könige, три короля и пр. также не только приведены въ связь съ Сатурналіями[3]), но схожіе съ ними обряды найдены еще въ современной и древней Индіи[4]). И здѣсь мы повсюду видимъ совершенно аналогичные обряды. Повсюду поются переходящими изъ дома въ домъ пѣвцами особыя поздравительныя пѣсни, за которыя домохозяева должны отблагодарить подарками. Повсемѣстно въ это время молодежь рядится въ различные костюмы, иногда въ этихъ нарядахъ совершая и свои поздравительные обходы.

На томъ, что и весенняя обрядность, центральнымъ пунктомъ которой можно признать весеннее равноденствіе, заключаетъ въ себѣ черты общія въ фольклорѣ не только Европы, но и всѣхъ индоевропейскихъ народовъ, я покамѣстъ настаивать не буду, такъ какъ этому посвящено все настоящее изслѣдованіе.

На возможность распредѣленія народныхъ праздниковъ сообразно временамъ года, а слѣдовательно и на самостоятельное обрядовое значеніе весенняго цикла указывали давно. Такъ думалъ еще Снегиревъ, когда распредѣлилъ, сообразно съ этимъ, свою книгу о русскихъ простонародныхъ праздникахъ[5]). Такое же мнѣніе высказалъ категорически и Монтанусъ относительно

---

1) А. Н. Веселовскій. Румынскія, славянскія и греческія коляды въ его Разысканіяхъ въ Обл. Дух. Ст. VII вып. Tille. Die Gesch. der deutschen Weinacht и особенно англійское изданіе Yule & Christmas, their place in the germ. year; для Франціи см. Gasté. Noels et vaudevirs du Ms. de Jehan Porée.

2) Mогкъ l. c. s. 1125—1126.

3) Веселовскій, l. c. стр. 109—111.

4) H. H. Wilson. The Religions Festivals of the Hindus въ его Essays and Lectures v. II p. 151—155.

5) Ср. особенно Русск. Прост. пр. вып. I, стр. 45—46.

нѣмецкихъ праздниковъ. «Религія и обычаи, а съ ними и праздники, писалъ онъ, устанавливались сообразно видимой природѣ. Моменты обоихъ солнцеворотовъ и обоихъ равноденствій опредѣлили, какъ повсемѣстно въ древности, такъ и у германцевъ, главные праздники. Въ Ивановъ день въ серединѣ лѣта (24 іюня), когда солнце стоитъ всего выше, и въ день евангелиста Іоанна (27 дек.), когда оно всего ниже, и равнымъ образомъ въ весеннемъ равноденствіи въ концѣ марта и въ день св. Михаила осенью приходились четыре главныхъ праздника, четыре великихъ поры (Hoch-Zeiten)»[1]). Въ настоящее время дѣленіе праздничнаго года на четыре части или на четыре цикла можно повидимому считать общепринятымъ. Большинство современныхъ миѳологовъ и фольклористовъ признаетъ вполнѣ установленнымъ то положеніе, что каждое время года имѣло издревле свой особый, присущій ему типъ или циклъ праздниковъ, справляемыхъ болѣе или менѣе одинаково во всѣхъ концахъ Европы[2]). При этомъ солнцевороты и солнцестоянія надо, разумѣется, считать только идеальными моментами, удобными для изслѣдователя, какъ точки отправленія. Какъ совершенно справедливо замѣчаетъ Могкъ, за этими Ивановымъ днемъ, Рождествомъ, днемъ св. Михаила и пр. современными христіанскими пріуроченіями не надо видѣть опредѣленныхъ дней, въ которые якобы когда то справлялись какіе-нибудь языческія празднества у славянъ или германцевъ: мы должны имѣть въ виду скорѣе «опредѣленные періоды времени», чѣмъ опредѣленные дни, скорѣе циклы и типы праздниковъ, чѣмъ законченные и точно установленные ихъ ритуалы».

Такое признаніе законности раздѣленія народнаго календаря на четыре части однако мало еще помогаетъ изслѣдователю ка-

---

1) Die Deutschen Volksfeste s. 10.

2) A. H. Meier. Lehrb. der germ. Myth. § 263; Mogk. Germ. Myth. § 84; Weinhold въ статьѣ: *ZdVfVk.* IV (1894), s. 100; Bertrand. La Rel. des Gaulois p. 104—105; старое Grimm'овское раздѣленіе на три части германскаго года отстаиваетъ теперь одинъ Tille Yule & Christmas; ср. однако отзывъ Mogk'a въ *LfrgPh.* 1900, S. 401.

кого-нибудь одного изъ четырехъ цикловъ. Остается еще рѣшить, какъ выдѣлить этотъ циклъ изъ всего годового круговорота? Какіе праздники должны войти въ каждую изъ четырехъ категорій?

Какъ бы въ сторонѣ отъ этихъ четырехъ моментовъ, около которыхъ группируются народные праздники, остается напримѣръ, наша Маслянница, Карнавалъ романскихъ народовъ, нѣмецкая Fastnacht. Занимая промежуточное мѣсто между зимнимъ и весеннимъ циклами, этотъ праздникъ какъ будто нарушаетъ стройность дѣленія народнаго календаря сообразно временамъ года. И здѣсь мы какъ будто имѣемъ дѣло не съ христіанскимъ праздникомъ; изслѣдователи часто видятъ въ немъ прямое переживаніе болѣе древняго языческаго празднества: прототипъ Карнавала указывался и въ римскихъ Луперкаліяхъ [1]) и въ древней Индіи наряду съ прототипомъ зимняго солнцеворота [2]). Однако характера самостоятельнаго обрядоваго цикла за этимъ праздникомъ обыкновенно не признается, и его представляютъ то дальнѣйшимъ распространеніемъ Рождественскихъ святокъ [3]), то напротивъ праздникомъ, открывающимъ собою весенній циклъ [4]).

Одинаковая трудность возникаетъ и относительно другой группы праздниковъ, примыкающихъ къ весеннимъ, группы передвижныхъ христіанскихъ праздниковъ Троицы и Духова дня, сохранившихъ у славянъ и ново-грековъ древнее названіе Русальной недѣли. Эти праздники также занимаютъ промежуточное положеніе между двумя циклами, на этотъ разъ между лѣтнимъ и весеннимъ. Въ нихъ совершаются часто тѣ же самыя обрядовыя дѣйствія, тѣ же игры и забавы, что и въ купальской обрядности. Передвигаясь вмѣстѣ съ Пасхой впередъ, они попадаютъ иногда даже на средніе числа іюня. Какъ быть съ этими неустой-

1) Hase. Kirchengeschichte I, s. 459.

2) Wilson l. c. p. 222—243.

3) А. Н. Веселовскій. Раз. въ обл. дух. ст. VII, стр. 433 и *Ж. М. Н. Пр.* 1884, августъ, стр. 433; Потебня. О миѳ. зн., стр. 14.

4) Simrock. Handb. der d. Myth. s. 574; Вс. Миллеръ. Рус. Масл., стр. 19.

чивыми и не типичными праздниками? Куда отнести ихъ? Сахаровъ начиналъ съ нихъ разсмотрѣніе лѣтнихъ праздниковъ[1]. Наряду съ этими послѣдними ставитъ ихъ А. Н. Пыпинъ[2]. Махаль отводитъ имъ въ своей славянской миѳологіи отдѣльный параграфъ[3]). Ефименко и А. Н. Веселовскій говорятъ о смѣшеніи весеннихъ и лѣтнихъ обрядовыхъ представленій[4]).

Естественно ставится такимъ образомъ вопросъ, относить-ли къ весеннему циклу масляничную и троицкую обрядность. Рѣшить это нужно заранѣе, a priori. Необходимо уже a priori установить себѣ извѣстный критерій для сужденія о томъ, что собственно должно входить въ кругъ настоящей работы. Надо поставить извѣстные предѣлы изслѣдованію, заключить свои наблюденія въ какъ можно болѣе опредѣленныя рамки.

Казалось бы самое простое было бы обратиться для этого къ календарю въ его историческомъ развитіи. Календари искони отмѣчали начало и конецъ весны. Раздѣленіе на времена года знаетъ и народный календарь. Календарь Юлія Цезаря весною считалъ промежутокъ времени отъ 7-го или 10-го февраля до 7-го или 10-го мая. Такое мнѣніе высказываетъ и Овидій въ своихъ Фастахъ[5]). Въ календаряхъ начала христіанской эры, какъ это показалъ Томашекъ въ своей извѣстной статьѣ о Русаліяхъ, 22 марта называлось Dies violationis и dies violaris, а на дни отъ 10 до 20 мая назначался Dies Rosationis, dies rosae, Rosaria, rosa sumat[6]), и эти праздники первой фіалки и первой

---

1) Сказ. II, стр. 183.

2) Исторія русской литературы III, стр. 155.

3) Nákres slov. Bajeslovi, str. 196—200.

4) См. статью Ефименки О Ярилѣ *З. И. Р. Г. О.* II и А. Н. Веселовскаго Гетеризмъ, кумовство и побратимство въ купальской обрядности *Ж. М. Н. Пр.*, февраль, стр. 310—314.

5) Roscher's Ausf. Lex. II,2, s. 2403, 55—60; Peter Ovidii fast. libri sex, Einl. s. 22 u. ff; см. Fasti II, 150.

6) Tomaschek Ueber Brumalien und Rosalien *Sitzb. der Wiener Ak.* LX (1868), ss. 375—378. 23 Мая «rosa sumat» въ календарѣ 354 годъ при Констанціи II, Fasti Philoc. Mommsen CIL I ed. 2nda (1893), p. 264.

розы Томашекъ призналъ предѣльными: «Dies violationis, пишетъ онъ, есть день, съ котораго вступаетъ весна совершенно такъ же, какъ dies rosationis вступаетъ лѣто»[1]). Однако въ Fasti Silvii отмѣтка initium aestatis находится лишь противъ 27-го іюня[2]). Въ календарѣ Карла Великаго: отмѣтка verus oritur попала на 23-е февраля, а aestas oritur на 24-е мая[3]). Эти послѣднія числа можно считать предѣльными и съ точки зрѣнія современнаго народнаго календаря. Календарь Карла Великаго принадлежитъ скорѣе къ нашей эрѣ, ко времени, когда передѣлка римскаго календаря въ календарь христіанскій уже вполнѣ закончилась. И у насъ искони начало весны считается съ Благовѣщенія[4]) либо съ Вербной субботы[5]).

Приблизительно относя весну, разумѣется, къ тому же времени, перечисленные мною календари всетаки противорѣчатъ другъ другу. Противорѣчіе это можно, конечно, примирить по чисто географическимъ соображеніямъ. Показателями наступленія весны повсюду служатъ обыкновенно тѣ же самыя явленія природы. Овидій въ своихъ Фастахъ первыми признаками весны называетъ таяніе льда и появленіе первой зелени[6]), малорусская веснянка основнымъ весеннимъ признакомъ считаетъ разливъ рѣкъ[7]); равнымъ образомъ и вотяки видятъ начало весны въ проходѣ льда, и тогда дзэкъ попъ произноситъ общую весеннюю молитву на берегу рѣки во время ледохода[8]). Первые при-

---

1) Tomaschek l. c. s. 378.

2) CIL I² (1893) p. 267 (Polemius Silvius p. Chr. 448/449).

3) Piper Karls des Grossen Kalendarium, s. 20—31.

4) Порфирьевъ, Аллег. изобр. временъ года. *Православный Собесѣдникъ* I (1860), стр. 443; Калинскій, Церк. нар. Мѣсяц. *З. И. Р. Г. О.* VII (1877), стр. 378; Чубинскій, Труды III, стр. 9—10; *Этн. Обозр.* 1891, № 4, стр. 144—148 и 187—189; *Прав. Вѣстн.* 1895, мартъ.

5) Статья о. Бермана въ *З. И. Р. Г. О.* V, стр. 9; *Этн. Обозр.* 1894, № 1, стр. 128; Kolberg Pocucia str. 145; ср. еще Петрушевичъ Общер. кал. стр. 30—33.

6) Fasti II, 150 et 853—855 III, 235—237.

7) Чубинскій. Труды III, стр. 142, № 48.

8) Первухинъ. Эскизы пред. и быта инор. Глаз. уѣзда III, стр. 9.

знаки весны представляются такимъ образомъ въ Италіи совершенно такъ же, какъ и на сѣверо-востокѣ Европы и совпадать въ календарномъ отношеніи они, разумѣется, не могутъ. Въ Италіи, гдѣ возникъ римскій календарь, наступленіе весны должно праздноваться раньше, чѣмъ въ средней Европѣ, куда онъ былъ занесенъ сначала римскимъ владычествомъ, а послѣ христіанствомъ. Въ защиту такой точки зрѣнія можно было бы напомнить и то, что въ Грузіи весна считается уже наступившей на Масляницу [1]).

Распредѣленіе празднованія весны въ различные праздники сообразно климатическимъ условіямъ, признавалъ и Гриммъ, а за нимъ и Монтанусъ [2]). Послѣдній полагалъ даже, что такое различіе можно прослѣдить даже не выходя за предѣлы Германіи: «Въ южной Германіи, писалъ Монтанусъ, главный весенній праздникъ справлялся 22-го февраля, 1-го марта или на Масляницу; въ Пфальцѣ и Швабіи, 21-го марта или на средопостное воскресеніе, далѣе на Пасху или на 1-е апрѣля; сѣвернѣе, а именно въ странѣ древнихъ Саксовъ, онъ попалъ на 1-е мая или на Духовъ день, а въ Швеціи только на Ивановъ день» [3]). Заявленіе это однако совершенно голословно и самымъ очевиднымъ образомъ противорѣчитъ фактамъ. Въ противность мнѣнію Гримма надо, напр., признать, что празднованіе майскихъ календъ присуще главнымъ образомъ романскимъ народамъ. У нѣмцевъ оно появляется нѣсколько рѣже и на мѣсто его становится зачастую Духовъ день.

Присмотрѣвшись поближе, нельзя не замѣтить, что особенно на время празднованія весны климатическія условія вовсе не имѣютъ рѣшающаго вліянія. Дѣло въ томъ, что празднуется весна всего болѣе торжественно вовсе не въ первый же моментъ своего появленія: весна есть время переходное, пролѣтье, глав-

---

1) Изъ «*Квали*» 1893, № 5; прив. въ *Этн. Обозр.* 1893, № 1, стр. 192.
2) Grimm D. M. a. n. стр. 776—780 и Montanus D. Volksf. S. 20—21.
3) Ibid. s. 20.

ный ея признакъ есть постепенное длительное оживленіе природы, и чѣмъ ближе къ лѣту, тѣмъ нагляднѣе и важнѣе въ хозяйственномъ отношеніи тѣ явленія, которыя приковываютъ къ себѣ вниманіе человѣка, живущаго близко къ природѣ. Самый расцвѣтъ весны ему поэтому гораздо важнѣе и интереснѣе ея первыхъ признаковъ. Онъ всего болѣе склоненъ чествовать, такъ сказать, кульминаціонный пунктъ весенняго возрожденія, т. е. именно самое пролѣтье, самый конецъ весны.

Опредѣлить этотъ моментъ, конечно, также не легко, и онъ въ свою очередь является моментомъ чисто-условнымъ. Доискиваться опредѣленія его мнѣ кажется и не надо. Вопросъ о томъ, что считать спеціально весенней обрядностью наблюденіями надъ народнымъ календаремъ вовсе и не можетъ быть рѣшенъ. Къ рѣшенію его можетъ повести одно только наблюденіе надъ самими обрядами, надъ самими играми и забавами.

Придавать особое значеніе самому пріуроченію обрядовъ было бы вообще ошибкой. Обряды свободно привязываются, то къ тому, то къ другому празднику. А. Н. Веселовскій уже давно замѣтилъ, что «одни и тѣ же обряды одинаково связаны съ празднованіемъ весны у народовъ славянскаго и германскаго племени, а спеціальное пріуроченіе ихъ къ 23 апрѣлю является лишь на одной сторонѣ». Къ этому можно добавить, что и у одного и того же народа тѣ же самые обряды падаютъ на разные праздники; напр., въ Германіи 1-е мая и Духовъ день справляются совершенно одинаково въ разныхъ мѣстностяхъ. И чѣмъ дальше въ глубь вѣковъ, тѣмъ большая свобода въ пріуроченіи. Въ одной, не то сербской, не то болгарской книжкѣ начала этого вѣка закланіе курбана, повсемѣстно совершаемое на Юрьевъ день, отнесено напр., нѣсколько позже на день св. Аѳанасія (2-го мая)[1]. Нѣмецкій календарь XVI в. называетъ день св. Георгія временемъ

---

1) Книга сія зовомая Ѡгледало ѿписаса.... Ігуменомъ Краль Марковаго Монастыря и́же.... Тетоецъ Пе́йчиновићь. Въ Будинѣ градѣ 1816. Сообщено Новаковичемъ въ *Arch. f. sl. Ph.* XII, s. 303—7.

хороводовъ, хотя такое пріуроченіе существуетъ только у южныхъ славянъ, и Юрьевъ день вообще въ настоящее время въ Германіи вовсе не празднуется [1]). Еще любопытнѣе свидѣтельство одного французскаго судебнаго акта 1367 года, въ которомъ какая-то дѣвушка жалуется на молодого человѣка за то, что онъ прибилъ на Николинъ день къ ея двери вѣтку бузины [2]). Этотъ обычай на всемъ протяженіи европейскаго фольклора соблюдается на 1-е мая: молодые люди украшаютъ окна и двери своихъ возлюбленныхъ цвѣтами, а дѣвушекъ дурного поведенія позорятъ, замѣняя цвѣты прутьями или бузиной. Незаслуженному примѣненію къ ней этого позорнаго вида весенняго убранства и обидѣлась подательница этой любопытной жалобы. Сообщая этотъ фактъ, Маннгардтъ заключилъ отсюда, что самый обычай такого украшенія домовъ дѣвушекъ свѣжими вѣтками, равно какъ и опозориваніе ихъ сухими сучьями или зловредными растеніями оторвался отъ календарнаго пріуроченія и сталъ возможенъ даже зимою на Николинъ день (6-го декабря). Маннгардтъ, повидимому не зналъ о существованіи другого Николина дня 9-го мая, тѣмъ болѣе, что въ актѣ число не проставлено; къ этому весеннему Николѣ однако и надо, конечно, отнести упоминаемый имъ случай [3]). Подобныхъ примѣровъ совершенно неожиданнаго пріу-

1) Приведено у Liliencron'a Deutsches Leben, s. 136.

2) Godefroy Dict. de l'anc. l. française III p. 489 (изъ Дюканжа) прив. и у Маннгардта W. u Fk. ss. 163—164.

3) Въ настоящее время этотъ праздникъ совершенно забытъ въ римско-католическихъ и еще болѣе въ протестантскихъ странахъ; такъ, Болландисты 9-е мая праздникомъ не считаютъ (см. Mgr Guérin. Les petits bollandistes V p. 406). Установленный впервые папой Урбаномъ II (Martinov. Annus ecclesiasticus. Bruxelles. 1863, p. 125), въ старину весенній Николинъ день однако обыкновенно отмѣчался въ римско-католическихъ календаряхъ. Я встрѣтилъ его, напр., въ рукописномъ Missele XIII в. (Парижск. нац. библ. Fonds latins) № 16824), въ иллюстрированномъ календарѣ XIV в., выставленномъ въ музеѣ Клюни въ Парижѣ (salle III, № 1885). Онъ довольно распространенъ и въ календаряхъ XVII в. Almanach prognostic et historial. Paris. 1633. [B. N. Reserve V 2, 633]; Almanach pour l'an 1655 par. Questier, id. par. Commelet, id. par Noel; id. par Tilleur, id. par Faguemant [Bibl. Nat. Reserve V 2, 679—682 et 685]. Здѣсь всюду 9 Mai Translation de st Nicolas. Въ XIX вѣкѣ онъ встрѣтился мнѣ въ Almanach des bons laboureurs 1837—1849 par Maginus.

уроченія широко распространенныхъ обрядовъ можно было бы собрать еще нѣсколько. Я привелъ только самые яркіе.

Обрядовой обиходъ европейскихъ народовъ занялъ собою главнымъ образомъ самые старые христіанскіе праздники: Пасху[1]), Духовъ день[2]), день св. Георгія[3]), и рядомъ съ ними какимъ-то чудомъ сохранился и совсѣмъ свѣтскій праздникъ майскихъ календъ. Можетъ быть довольно долго просуществовали еще и другіе народные, языческіе праздники, но о нихъ мы не имѣемъ никакихъ извѣстій. Во всякомъ случаѣ, по мѣрѣ увеличенія числа христіанскихъ праздниковъ, эти новые праздники очень рано замѣнили еще сохранившіеся языческія, и народные обряды получили довольно разнообразное пріуроченіе. Такъ идетъ дѣло въ теченіи всѣхъ среднихъ вѣковъ. Но за эти послѣднія пять, шесть вѣковъ замѣчается обратное движеніе: количество праздниковъ начинаетъ сокращаться. Причина этому лежитъ и въ протестантизмѣ, и въ чисто-экономическихъ причинахъ. Понятное дѣло, что при уменьшеніи числа справляемыхъ праздниковъ тѣ изъ нихъ, которые были менѣе закрѣплены традиціей и считались не такими важными, забываются, и обрядность концентрируется цѣликомъ, во всемъ своемъ разнообразіи, во всей пестротѣ преслѣдуемыхъ ею цѣлей на нѣсколькихъ удержавшихся еще праздничныхъ дняхъ. Такъ изъ болѣе позднихъ весеннихъ праздниковъ Георгіевъ день, Троица и Русальная недѣля привлекаетъ къ себѣ все обрядовое дѣйство цѣликомъ на Востокѣ Европы, а на Западѣ все болѣе одиноко начинаютъ стоять 1-е мая, и Духовъ день, стянувши въ себя все то, что

1) Пасха была оффиціально установлена имп. Θеодосіемъ, Codex Theod. II, 8, 2.

2) Въ одномъ церковномъ предписаніи, дошедшимъ до насъ подъ именемъ св. Бонифація (VIII в.), еще оказалось нужнымъ убѣждать народъ, что Духовъ день — такой же праздникъ, какъ и Пасха. V. Hefele Konciliengeschichte III, s. 586.

3) Помѣченъ въ календарѣ Карла Великаго Piper l. c. s. 20—31 и въ Calendarium Albani (Μηνολόγιον τῶν εὐαγγελίων) Morcelli Kal. Constantinop. Roma 1778, I, p. 17.

было живучаго либо забавнаго въ весенней обрядности. Подобнымъ процессомъ объясняется то, что можно было бы назвать синкретизмомъ современной народной обрядности: нѣсколько обрядовъ, вовсе не связанныхъ первоначально вмѣстѣ, не только начинаютъ справляться одновременно, но даже почти сливаются воедино. Разсматривать обряды надо поэтому прежде всего порознь, не придавая слишкомъ большаго значенія ихъ пріуроченіямъ и ихъ связи между собою.

Однако если народную обрядность надо изучать, какъ таковую, то сейчасъ же возникаетъ вопросъ о томъ, что собственно характерно для весенней обрядности? Какіе обряды можно признать специфически весенними? Невольно возникаетъ сомнѣніе въ томъ, достаточно ли опредѣленно выступаютъ собственно весеннія черты въ обрядности этого времени года. А. Н. Веселовскій въ своемъ изслѣдованіи о св. Георгіи, указавъ на нѣсколько примѣровъ сходства въ дѣйствіяхъ такихъ отдаленныхъ другъ отъ друга обрядовыхъ цикловъ, какъ осенній и весенній[1]), замѣчаетъ: «Я склоняюсь къ убѣжденію, что при изученіи народнаго повѣрья и обряда слѣдуетъ выдѣлить въ томъ и другомъ то, что я назвалъ бы общими мѣстами культа, жертвоприношенія и т. п., повторяющимися въ сходныхъ чертахъ, при разнаго рода праздникахъ и внѣ связи съ мѣстомъ, занимаемымъ ими въ земледѣльческомъ годѣ»[2]). Въ этихъ словахъ высказано вполнѣ основательно предостереженіе противъ слишкомъ поспѣшныхъ обобщеній. При изученіи народной обрядности одного какого нибудь времени года, надо, конечно, быть осмотрительнымъ и оттѣнять въ ней только то, что дѣйствительно характерно, что съ достовѣрностью можетъ быть признано типичнымъ для данной поры. И при внимательномъ отношеніи къ дѣлу это характерное, особенное и можетъ быть вполнѣ удовлетворительно установлено. Если оставить въ сто-

1) Разысканія въ обл. дух. стиха II, стр. 6—9, 62—66, 151—157.

2) Ibid стр. 157.

ронѣ произвольныя построенія миѳологовъ всѣхъ школъ и оттѣнковъ и признать, что періоды времени, когда справляются народные праздники, совершаются извѣстныя обрядовыя дѣйствія и поются соотвѣтственныя пѣсни, зависятъ, какъ выражается Могкъ, «не отъ того или иного положенія солнца, а отъ того или иного вліянія, какое оно оказываетъ на землю» [1]), искомыя характерныя черты могутъ несомнѣнно быть найдены. Всѣ весенніе обряды, игры и забавы отвѣчаютъ одному и тому состоянію сознанія. При гораздо меньшемъ, чѣмъ въ наше время, выдѣленіи личности, при исконной привычкѣ первобытнаго человѣка жить и чувствовать совмѣстно съ себѣ подобными и вовсе не стремиться уйти въ себя и какъ нибудь обособиться въ своемъ собственномъ духовномъ мірѣ, одно и тоже настроеніе чаще, чѣмъ въ наше время, охватывало всѣхъ членовъ общины. Подобное коллективное настроеніе и находило исходъ въ извѣстныхъ обрядовыхъ дѣйствіяхъ.

И нужды нѣтъ, если одни и тѣже обрядовыя дѣйствія встрѣчаются въ разныхъ примѣненіяхъ въ различныя времена года. Какъ мы увидимъ, дѣйствительно очень немногіе изъ тѣхъ обрядовъ, о которыхъ пойдетъ рѣчь въ предлагаемомъ изслѣдованіи, производятся только разъ въ годъ. Ттакіе типы обрядовъ, какъ очищенія, поздравительные обходы, проводы, чествованія предковъ, заклинанія дождя или урожая и пр. совершаются чуть ли не по поводу каждаго важнаго событія, неизмѣнно повторяются въ обиходѣ каждаго обрядоваго цикла. Къ изученію каждаго изъ нихъ можно было бы поэтому приступить и отдѣльно, разсматривая его внѣ связи съ народнымъ календаремъ. Подобное изслѣдованіе было бы даже въ высшей степени желательно, оно установило бы общую схему, общій складъ народнаго обрядоваго обихода. Я скажу болѣе: только подобныя изслѣдованія и могутъ отвѣтить на вопросъ о томъ, что такое народная обрядность и установить ея отношенія къ народной религіи. Если бы подобная работа была

1) Mogk. Mythologie, Paul's Grundriss I, s. 1125.

уже сдѣлана, она, конечно, въ значительной степени облегчила бы и изученіе отдѣльныхъ цикловъ годового обрядоваго круговорота. Тогда оставалось бы только выяснить, почему въ такое то время года народъ находитъ нужнымъ прибѣгать къ такимъ то именно дѣйствіямъ. Если бы истинное значеніе этихъ основныхъ типовъ обрядовъ и ихъ различныя формы и разновидности были бы уже установлены, самое совершеніе ихъ въ то или иное время года повело бы къ характеристикѣ основного настроенія въ эту пору религіозно-хозяйственной общины, ревнительницы обряда. Въ настоящемъ изслѣдованіи мнѣ придется продѣлать обѣ намѣченныя работы: мнѣ придется съ одной стороны каждый разъ выяснять общій смыслъ тѣхъ или иныхъ обрядовъ, встрѣчающихся весною, установить, къ какому типу относится каждый данный обрядъ, и въ то же время мнѣ придется постараться выяснить ихъ чисто весеннее примѣненіе, т. е. угадать, каково то чисто весеннее настроеніе, которому отвѣчаетъ тотъ или иной обрядъ или группа обрядовъ.

Каково это общее всѣмъ членамъ религіозно-хозяйственной общины завѣтное весеннее настроеніе, на это отвѣтитъ, конечно, все предлагаемое изслѣдованіе. Я закончу однако это введеніе попыткой заранѣе намѣтить его общую схему и a priori нѣсколькими фактами охарактеризовать то состояніе сознанія, въ какое приводитъ человѣка, близкаго къ природѣ, наступленіе весенняго возрожденія природы.

IV.

Основной, существенный смыслъ четырехъ указанныхъ цикловъ праздничной обрядности опредѣляется прежде всего реальными условіями близкой къ природѣ жизни, находящейся въ такой тѣсной зависимости отъ условій погоды. Въ сознаніи человѣка, живущаго натуральнымъ хозяйствомъ, каждый моментъ годового рабочаго круговорота отлагается соотвѣтственными усиліями, надеждами и опасеніями. Явленія природы въ народной

психикѣ понимаются прежде всего въ ихъ чисто-утилитарномъ значеніи. Находясь въ постоянной зависимости отъ нихъ, первобытный человѣкъ зорко присматривается къ ихъ особенностямъ, привыкаетъ сообразоваться съ ними, угадывать по нимъ то, что его ожидаетъ въ будущемъ; онъ не теряетъ случая воспользоваться благопріятными для него явленіями и принимать всевозможныя мѣры для борьбы съ неблагопріятными. Исходнымъ пунктомъ всякаго изслѣдованія обрядоваго обихода должны служить поэтому прежде всего реальныя условія быта т. е. насущныя потребности первобытнаго человѣка въ каждый данный моментъ его хозяйственнаго года. Какъ въ отношеніи ко всякому другому культурно-историческому изслѣдованію, такъ и относительно народныхъ праздничныхъ обрядовъ и связанныхъ съ ними пѣсень, условія быта даютъ единственно вѣрную точку отправленія. Пониманіе четырехъ моментовъ обрядоваго года должно пріобрѣсти поэтому особую достовѣрность путемъ введенія въ кругъ фольклористическихъ сближеній и сопоставленій еще и наблюденій надъ хозяйственнымъ бытованьемъ сельскаго люда.

На этой простой, но, къ сожалѣнію, слишкомъ часто забываемой истинѣ, особенно настаивалъ Липпертъ. «Праздники и праздничныя пріуроченія предшествующаго христіанству времени, пишетъ онъ, мы можемъ гораздо лучше опредѣлить себѣ изъ самыхъ условій жизни и хозяйственныхъ отношеній, насколько мы можемъ себѣ ихъ представить, чѣмъ изъ скудныхъ и сбивчивыхъ историческихъ указаній» [1]). Изучать обрядовый обиходъ и связанныя съ нимъ игры, забавы и пѣсни надо несомнѣнно, исходя изъ хозяйственныхъ отношеній. Бытовой укладъ крестьянства нужно постоянно имѣть въ виду и на всемъ протяженіи подобнаго изслѣдованія. Къ нему придется постоянно возвращаться, вѣдаться съ нимъ придется на каждомъ шагу, по поводу каждой подробности. Даже въ сюжетахъ пѣсни, уже нѣ-

1) Christenthum. s. 580.

сколько оторвавшейся отъ обряда, многое ждетъ объясненія именно съ этой точки зрѣнія. Подобной постановки вопроса, правда, не надо преувеличивать, не надо забывать, что отъ когда то сложившейся подъ реальными условіями хозяйственныхъ отношеній первой ячейки современнаго обряда прошло много вѣковъ, легло на сознаніе народа много разнообразныхъ наслоеній. Каждый новый моментъ исторіи оставляетъ свой осадокъ, вноситъ новую черту въ народныя понятія, вѣрованія, художественныя представленія. Это сказывается и въ новыхъ пріуроченіяхъ народныхъ праздниковъ, и въ новыхъ элементахъ его обрядности, вытѣснившихъ и измѣнившихъ старыя, и въ новыхъ сюжетахъ, проникшихъ въ его пѣсни. Только открывши эти новшества путемъ тщательнаго изученія, можно дойти наконецъ до познанія основного остова, до первоначальной схемы обряда. Было бы ошибкой, такимъ образомъ, заключать сразу отъ даннаго современнымъ фольклоромъ пріуроченія къ существованію его хозяйственнаго древняго прототипа. Въ подобную ошибку несомнѣнно впалъ напр. Липпертъ, когда пытался опредѣлить хозяйственный смыслъ всѣхъ четырехъ указанныхъ цикловъ праздничной обрядности. Исходя изъ условій быта кочевника, весенніе праздники онъ объяснилъ исканіемъ свѣжихъ пастбищъ, выборомъ проводника, перекочевкой съ зимней стоянки на лѣтнія, а осенніе—заготовкой продовольствія на всю зиму, и, слѣд., изобиліемъ пищи[1]. Труднѣе оказалось, однако, истолковать хозяйственный смыслъ обоихъ цикловъ солнцестояній, т. е. середину зимы и середину лѣта. Когда Липпертъ говоритъ, что въ срединѣ зимы должны были происходить новыя закалыванія скота, обновленіе провіанта, и съ этимъ связаны праздничныя забавы[2], онъ ужъ, конечно, впадаетъ въ натяжку, въ завѣдомое подыскиваніе аргументовъ для объясненія возникновенія такихъ праздниковъ, распространенность которыхъ гораздо лучше выяс-

1) Christenthum, s. 584.
2) Ibid. s. 588.

няется соображеніями совершенно другого порядка. Обрядность, группирующуюся около двухъ солнцестояній, едва ли можно объяснить непосредственно изъ хозяйственныхъ отношеній; здѣсь, несомнѣнно, многое осложнилось историческими наслоеніями.

Съ точки зрѣнія хозяйственныхъ отношеній вполнѣ отчетливо и ясно представляются однако весенній и осенній циклы праздниковъ. Въ какихъ бы климатическихъ условіяхъ ни находился народъ, разъ онъ живетъ натуральнымъ хозяйствомъ, въ его матеріальной жизни, разумѣется, всегда будутъ играть роль эти два главнѣйшіе момента: начало весеннихъ работъ, т. е. запашка, засѣвъ или разсадка съ одной стороны, и удовольствіе при видѣ результата затраченнаго труда при уборкѣ продуктовъ съ другой. Хозяйственно-бытовая основа обоихъ этихъ цикловъ выступаетъ до очевидности наглядно. Обряды, входящіе въ эти два цикла, имѣютъ поэтому вполнѣ опредѣленную физіономію. Ихъ психологія можетъ быть вполнѣ отчетливо охарактеризована данными быта. Она зиждется на извѣстномъ комплексѣ заботъ и радостей, опасеній и надеждъ. Стоитъ только вдуматься въ условія натуральнаго хозяйства, стоитъ только приглядѣться къ крестьянскому житью-бытью, чтобы отдать себѣ отчетъ, каковы тѣ душевныя движенія, которыми живетъ крестьянинъ въ эти времена года.

Съ хозяйственно-бытовой точки зрѣнія весенняя обрядность не только мыслится, какъ нѣчто законченное въ себѣ, но даже a priori можно представить себѣ, какого именно типа обрядовыя дѣйствія въ нее входятъ. Имѣя дѣло съ какимъ нибудь обрядомъ, такъ или иначе соприкасающимся съ весеннимъ цикломъ народнаго календаря, вполнѣ возможно, вдумавшись въ его психологію, рѣшить, дѣйствительно ли онъ сюда относится по существу или его занесло въ этотъ циклъ какое нибудь болѣе или менѣе случайное сцѣпленіе обстоятельствъ.

Исходя изъ чисто матеріальныхъ потребностей человѣка, живущаго натуральнымъ хозяйствомъ, я и постараюсь представить основныя черты хозяйственно-бытовой психологіи этой поры года.

Согласно основному, чисто-утилитарному воззрѣнію первобытнаго человѣка на природу, весна представляется ему извѣстной комбинаціей затраты силъ для будущаго и наслажденія выгодами въ настоящемъ. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи она получаетъ для него различное значеніе сообразно тому, въ какой степени его благоденствіе зависитъ отъ скотоводства.

Для кочевника, какъ это справедливо замѣтилъ Липпертъ, весной сразу наступаетъ время изобилия[1]). Относительное изобиліе наступаетъ и для всего сельскаго люда, жизнь котораго зависитъ въ той или иной степени отъ скотоводства. Весною скотъ приноситъ приплодъ и неразрывно съ этимъ прибываетъ и молоко.

A Sent — Miqueu,
La lèyt de baque puye au cèu;
En abriu,
Que baxe coumuarriu.

(«На святого Михаила коровье молоко подымается къ небу, въ апрѣлѣ оно течетъ рѣкой»), говорится въ Беарнѣ[2]). Свѣжія весеннія пастбища сразу оживляя и обновляя производительность стада, приносятъ вмѣстѣ съ тѣмъ и облегченіе въ хозяйствѣ. Еще за долго до наступленія весны, крестьянинъ съ нетерпѣніемъ ждетъ того дня, когда скотъ можетъ пойти на подножный кормъ. Чѣмъ раньше наступитъ выгонъ скота въ поле, тѣмъ менѣе онъ рискуетъ, что настанетъ безкормица, что истощится лѣтняя заготовка корма. «Кто мае кормъ, у того весна поздняя, кто не мае — у того ранняя»[3]), иронизируетъ бѣлорусская пословица, называя раннимъ наступленіемъ весны выгонъ скота на едва зазеленѣвшія пастбища. Когда-нибудь однако да придетъ лѣтняя пастьба скота, и забота о его прокормѣ на время прекратится. По мнѣнію русскихъ крестьянъ, это случится

1) Christenthum, s. 584.
2) Lespy, Dict. et prov. de Bearne, p. 166.
3) От. Берманъ, Календарь по нар. пред. въ Воложанскомъ приходѣ. *З. И. Р. Г. О.* V, стр. 36.

между вешнимъ Егоріемъ и Николинымъ днемъ. «Егорій съ лѣтомъ, а Никола съ кормомъ»[1]), или «Егорій везетъ корму въ торокахъ, а Никола возомъ»[2]), говорятъ они, и потому хотя скотъ и выгонятъ на Егорья, по пословицѣ: «гони животину на Юрьеву росу»[3]), надо, чтобы корма хватило до Николы. Оттого и говорится: «сѣна у дурня до Юрья, у разумнаго до Николы»[4]).

На Николинъ день выгонъ долженъ непремѣнно установиться, и русскій крестьянинъ выгоняетъ въ этотъ день и лошадей: «Никола вешній коней выгоняетъ, Никола зимній загоняетъ», или «св. Юрій коровъ запасаетъ, Никола коней»[5]). Ужъ очень плоха весна, когда, какъ говорится въ Польшѣ:

Przyydzie May, przecie bydłu dai[6]).

Если, съ точки зрѣнія скотоводства, съ весной приходитъ, такимъ образомъ, пора сравнительнаго изобилія, съ точки зрѣнія продуктовъ хлѣбопашества, это, напротивъ, самое тяжелое время. Запасы хлѣба приходятъ къ концу, и крестьянинъ, живущій своимъ хлѣбомъ, начинаетъ напрягать всѣ старанія, чтобы дотянуть до нови. Такъ и въ пѣснѣ поется:

Охъ, весна краснà
Все повытрясла,
Изъ закромовъ
Все повыскребла;
Новымъ вѣничкомъ
Все повымела[7])

Вотъ почему въ пословицахъ европейскаго простонародья весна изображается періодомъ голодовки. Время идетъ медленно

1) Даль, Пословицы, стр. 979.
2) Ibid.
3) Ibid стр. 980.
4) Ibid.
5) Ibid стр. 979.
6) Снегиревъ, Русскіе въ св. посл., IV, стр. 29: «Придетъ май, а скотинѣ подавай корму».
7) Шейнъ, Великороссъ, стр. 338, № 1180; ср. его же Мюзкр. I, стр. 126, №№ 123 в. и 88 и № 170, стр. 165.

и тоскливо «Loung coum la hami de may» («дологъ, какъ голодъ въ маѣ») говорится на югѣ Франціи[1]). Въ это время, когда дѣла такъ много, когда надо боронить, пахать, сѣять, а то и вывозить навозъ, когда, наконецъ, близится и сѣнокосъ, деревенскому люду приходится перебиваться почти впроголодь.

Entre la daio et lou voulam
Lou païsan mor de fam[2]).

(«Между косой и серпомъ крестьянинъ мретъ съ голоду»). И въ этомъ смыслѣ въ Россіи говорятъ, что весной «солому сѣкутъ— пироги пекутъ, сѣномъ подмазываютъ»[3]).

На сѣверѣ Франціи поэтому весенніе праздники и изображаются самыми дорогими. Говорятъ, напримѣръ:

C'est, dit-on, à la Penthecouste,
Que qui trop mange cher luy couste[4]).

(«Говорятъ: кто много ѣстъ на Духовъ день, тому это стоитъ дорого»). Дороговизна Духова дня, вошедшая въ пословицу, создала даже стереотипное опредѣленіе этого праздника, какъ самаго недоступнаго. Въ старо-французскихъ романахъ, въ которыхъ дѣйствіе начинается часто на самый Духовъ день, этотъ праздникъ называется обыкновенно «icele feste qui tant coste»[5]). Это опредѣленіе, сохранившееся и у Раблэ[6]), повело даже къ шуточному предположенію, что въ Духовъ день и должно происходить засѣданіе общества обжоръ, находившихся подъ покровительствомъ святого Уазона (каплуна), потому что жирный каплунъ въ это время стоитъ всего дороже. Такое шуточное замѣчаніе мы находимъ въ одной старо-французской сатирической пьесѣ XIII в.

---

1) Lespy, Dict. et pr., p. 180.
2) Ibid (pr. provençal).
3) *Подольскія Губерн. Вѣдомости* 1895, № 26-й.
4) *Le Roux de Lincy*, Livre de prov. tr., p. 115.
5) Yvain, ed. Foerster (Halle. 1887) v. 5 и прим. къ нему стр. 273.
6) «Mais ce que faict la quaresme si hault, par sainct Fiacre de Brye ce n'est pour aultre chose que la Penthecoste ne vient foys qu'elle ne me couste». Pantagruel ch. XI ed Marty Laveaux. I, p. 271.

Li sieges saint Oison est devant Pentecouste
Car çou est li saisons c'uns cras oisons plus couste [1])

У насъ, вѣроятно, по такимъ же соображеніямъ зовутъ иногда весенній праздникъ Георгія Побѣдоносца (23 апр.) голоднымъ Егоріемъ [2]) и говорятъ: «На Руси два Егорія: одинъ холодный, а другой голодный» [3]). Въ такомъ же смыслѣ говоритъ и сербскій крестьянинъ «Није глада до Ђурђева дана» [4]). Въ Россіи въ такомъ же смыслѣ характеризуется день Маріи Египетской (22 апр.): «пришли, говорятъ, на Марью пустыя щи» [5]).

Если полакомиться весной оказывается, стало быть, мало чѣмъ, за то работы крестьянину вдоволь, и онъ только и думаетъ, какъ бы управиться со всѣмъ тѣмъ, что ему предстоитъ сдѣлать. «Выховай отъ колядъ три пяцъ (3 × 5 = 15 недѣль), говорятъ Бѣлоруссы, то людзи въ поле лѣтяць, а удова то и въ 12 недзѣль хозяйство править» [6]). И дѣйствительно, съ самой весны начинается страда. Предстоитъ весь тяжелый и разнообразный циклъ сельскихъ работъ. Много нужно затратить усилій и преодолѣть затрудненій, чтобы имѣть право сказать себѣ:

labor omnia vicit
improbus et duris urgens in rebus egestas.
(Virg. Georg. I, 145—146).

Для земледѣльца по столько, по сколько онъ зависитъ отъ своей запашки, весна—скорѣе время напряженныхъ усилій и заботъ о будущемъ. Чтобы насладиться болѣе обильной растительной пищей, чтобы увидѣть результаты своего труда, хлѣбопашцу надо, разумѣется, подождать еще нѣсколько мѣсяцевъ. Ему весна больше обѣщаетъ, чѣмъ даетъ. Съ сельско-хозяйственной точки

---

1) Chansons et dits artésiens, p.p. Jeanroy (Toulouse 1898), p. 66, v. 59—60.
2) Калинскій, Мѣсяцесловъ *З. И. Р. Г. О.* VII, стр.
3) Даль, Пословицы, стр. 1000 и Безсоновъ, Бѣлор. пѣсни № 36.
4) В. Караџић, Српске нар. посл., стр. 214.
5) *Нижегор. Губ. Вѣдомости*, 1895, № 22.
6) *З. И. Р. Г. О.*, V, стр. 36; ср. пословицу: «На благовѣстнымъ тыждни удовинъ плугъ оре». *Степь*, 1885, № 41.

зрѣнія это—самое важное время года, и не безъ основанія испанцы называютъ апрѣль и май ключемъ всего года: «la llave de todo el año» [1]), а французы думаютъ что,

«Avril et mai de l'année
Font tous seuls la destinée» [2]).

(«Апрѣль и май одни опредѣляютъ судьбу всего года»). Такое рѣшающее значеніе весеннихъ мѣсяцевъ происходитъ потому, что: «en may blé et vin naist» [3]) или, какъ пояснено въ испанской поговоркѣ: «entre Abril e Mayo haz harina para todo el año» [4]): («въ апрѣлѣ и маѣ готовится мука на весь годъ»).

Такого рода пословицы указываютъ, конечно, на то важное значеніе, какое имѣетъ именно весна для урожая не только яровыхъ, но и озимыхъ хлѣбовъ. Оно вполнѣ отчетливо выражено въ одной сицилійской пословицѣ, говорящей отъ имени озимыхъ всходовъ:

— Marzu mi rifazzu
— Aprili, ti vegnu a vidiri
— Maju, s'un t'attalentu
Curri a la casa e accatta lu frumentu [5])

(«Я отхожу въ мартѣ, въ апрѣлѣ я могу на тебѣ взглянуть; если въ маѣ я тебя не обрадую, бѣги домой и покупай хлѣбъ»). Рѣшающее значеніе весенніе мѣсяцы имѣютъ, главнымъ образомъ, въ южныхъ странахъ, гдѣ хлѣбъ поспѣваетъ гораздо раньше, такъ что въ южной Франціи даже говорятъ:

«Que ba mau ta la roumendade
Si may non la lexe cabelhade» [6]),

(«Плохо пшеницѣ, если май ее не оставитъ выколосившейся»),

---

1) «Апрѣль и май ключъ всего года». Haller. Altspanische Sprichw. № 415, ср. Gotti. Aggiunta ai prov. tosc. di Giusti, p. 42.
2) *Le Roux de Lincy*, Livre de prov. fr., p. 92.
3) Ibid., p. 108.
4) Haller, l. c., s. 501, Gotti, l. c., p. 42.
5) Pitrè, Prov. Sic. I, p. 29.
6) Lespy, Dict. et prov., p. 181.

что было бы совершенно неподходящимъ замѣчаніемъ въ центральной и сѣверной Европѣ. У насъ поэтому пословицы отмѣчаютъ не весну, а лѣто, какъ время, отъ котораго зависитъ всего болѣе благополучіе крестьянина. Говорятъ, напр., «день лѣтній годъ кормитъ», или «лѣто — припасиха, а зима — подбериха» [1]).

И чѣмъ первобытнѣе хозяйство, тѣмъ менѣе можетъ хлѣбопашецъ надѣяться на свои собственныя силы, тѣмъ болѣе непреодолимыми и роковыми ему кажутся явленія природы. Первобытный человѣкъ, разумѣется, не имѣетъ понятія о существованіи той средней и болѣе или менѣе постоянной урожайности, которой въ состояніи добиться современный сельскій хозяинъ. Производительность его поля постоянно колеблется; всякое неблагопріятное состояніе погоды вліяетъ на него самымъ неисправимымъ образомъ. Онъ даже не вѣритъ въ возможность правильнымъ веденіемъ сельскихъ работъ обезпечить себя отъ неблагопріятныхъ дѣйствій погоды: «Ἔτος φέρει οὐχὶ ἄρουρα....» [2]) думали древніе греки; ту же мысль повторяютъ до сихъ поръ въ Испаніи: «Mas produce el año que el campo bien labrado» [3]). («Больше производитъ годъ, чѣмъ хорошо обработанное поле»). Въ томъ же смыслѣ говоритъ и русскій мужикъ, что «лѣто родитъ, а не поле» или, «что Богъ не дастъ и земля не родитъ» [4]).

Вотъ почему земледѣлецъ знаетъ и множество вынесенныхъ изъ долголѣтнихъ наблюденій примѣтъ, по которымъ онъ судитъ о будущемъ урожаѣ. Примѣты эти, конечно, мѣняются по мѣстностямъ и поэтому часто другъ другу противорѣчатъ. Три нѣмецкія пословицы, относящіяся къ распредѣленію влаги, ясно показываютъ это естественное несогласіе. По одной изъ нихъ говорится:

«Am April regen
Ist viel gelegen»

---

1) Даль. Посл., стр. 1018.
2) Theophrastus. De plantis VIII.
3) Haller, Altsp. Sprichw., s. 500.
4) Обѣ у Даля, стр. 1008 и 1009.

(«въ апрѣлѣ дождь полезенъ»), а по другой напротивъ:

Drüge April
Ist Landmann's Will

(«сухового апрѣля хочетъ хозяинъ»). Совершенно иначе считаетъ необходимымъ распредѣленіе влаги третья нѣмецкая пословица:

«April warm, Mai kühl, Iuni nass
Fullt dem Bauer Scheuer und Fass[1]).

(«Теплый апрѣль, прохладный май и мокрый іюнь наполняютъ крестьянину закрома и погребъ»). По шотландской пословицѣ надо, чтобы мокрымъ былъ май:

«A misty May an a drappy June
Macks the crap come in soon[2]).

(«Влажный май и сухой іюнь помогаютъ скоро убраться съ поля»). Напротивъ, въ Италіи хозяева предпочитаютъ, чтобы влаги было побольше въ апрѣлѣ; они говорятъ:

Aprile piovoso,
Maggio veneroso,
Anno fruttoso[3]).

(«Дождливый апрѣль и знойный май, вотъ и урожайный годъ»). или «val piu un'aqua tra Aprile e Maggio que i buoi con il carro»[4]) («апрѣльскія и майскія дожди сдѣлаютъ больше, чѣмъ волы и плугъ»). Ту же мысль высказывалъ и старый календарь земледѣльцевъ во Франціи:

«En May rosée, en Mars gresil,
Pluye abondante au mois d'Avril,
Le laboureur est contant plus,
Que ne feront cinq cens escus»[5]).

То же повторяютъ и поговорки: «Pluie d'Avril vaut fumier ou

1) Приведены у Haller'a, l. c., s. 500.
2) R. W. Gregor, The Folk-Lore of the North-East of Scotland, p. 151.
3) Giusti. Racc. di prov. toscani., p. 181.
4) Gotti, Aggiunta ai prov. tosc. p. 43, Pitrè, Prov. sic. III, p. 61.
5) Almanach etc. par A. Maginus, подъ маемъ мѣсяцемъ, изд. 1663 года.

purin de brebis»[1] и «La pluie d'Avril remplit les greniers»[2] («Апрѣльскій дождикъ лучше навоза или овечьяго помета» и «апрѣльскій дождь наполняетъ чердаки»). Въ Россіи, напротивъ, предпочитаютъ дождь въ маѣ, потому что въ апрѣлѣ еще только что начинаютъ сѣять. «Какъ въ маѣ дождь, будетъ рожь», или «мартъ сухой, да мокрый май, будетъ каша и каравай», замѣчаетъ нашъ мужикъ. Соотвѣтственно этому и въ одной галицкой колядкѣ поется:

А дождикъ каже: «Нема надъ мене:
Якъ же я пôду три разы въ маю,
Розвеселю жь я горы й долины,
Горы й долины, поля, дубровы,
Жита пшеницû, всякû пашницû»[3].

Того же мнѣнія держатся и чехи; они также любятъ дождливый май:

Suchy Březen, mokry Maj,
bude humno jako raj.
(Erben P. a ř. str. 48).

говорятъ они.

Рядомъ съ этими общими наблюденіями дѣлаются и болѣе частныя, относящіяся къ подробностямъ, къ отдѣльнымъ отраслямъ хозяйства. Въ сѣверной Франціи, напримѣръ, замѣтили, что

«Quind i pleut l'nuit d'mai
Gn'y a point d'chérises»[4].

(«Когда идетъ дождь въ ночь на 1-е мая, не бываетъ вишень»), а въ южной — то же явленіе, т. е. дождь на 1-е мая имѣетъ, по мнѣнію простонародья, совершенно другой результатъ. Здѣсь говорятъ:

1) Prov. et dictons agricoles, p. 53.
2) *Le Roux de Lincy*, L. de prov. fr., p. 93; въ Эльзасѣ тоже говорится о Маѣ *R. de tr.*, p. IX, p. 313.
3) Обѣ у Даля Посл., стр. 982 и 1011, пѣсня у Головацкаго, Нар. п. Г. и У. Руси, часть III, отд. 2, стр. 3, ч. II, стр. 19.
4) Prov. et dictons agric., p. 61.

«Sé plaou aou prumé dé may
Lou buou qué gagno et lou porc qué perd»[1]),

т. е. что будутъ хороши пастбища, но мало желудей.

Пользуясь тѣмъ матеріаломъ для характеристики взгляда простолюдина на весну, какой доставляютъ намъ пословицы европейскихъ народовъ, мы уже пришли, мнѣ кажется, къ нѣкоторому пониманію ея чисто-хозяйственнаго утилитарнаго значенія. Весна съ сельско-хозяйственной точки зрѣнія есть, стало быть, время сравнительнаго облегченія и изобилія по отношенію къ скотоводству и пора усиленной и напряженной работы, начало страды, въ отношеніи къ полевому хозяйству. Въ это трудовое и въ высшей степени важное время для хлѣбопашца онъ живетъ, перебиваясь кое-какими остатками, и всѣ интересы и надежды его направлены на будущее, т. е. на лѣтнюю и осеннюю уборку сѣна, хлѣба, овощей, фруктовъ и проч.

Къ этому наиболѣе существенному для сельскаго люда значенію весны присоединяется еще и пониманіе ея эстетической прелести. Природа какъ бы улыбается въ это время человѣку въ своемъ самомъ пестромъ и яркомъ убранствѣ. Только нѣжно ласкающее и еще не грозное, не палящее солнце играетъ на яркой зелени, усыпанной цвѣтами. Множество водяныхъ осадковъ блеститъ повсюду. Воздухъ легокъ и свѣжъ, дышится вольно и радостно, всюду чувствуется обновленіе, надежда, нескрываемая радость. Весна обоятельна опьяняющимъ порывомъ своей молодости.

Красота осенняго или зимняго пейзажа мало, если не сказать вовсе непонятна первобытному человѣку. Человѣкъ, живущій близко къ природѣ, ведущій съ ней постоянную и почти что непосильную борьбу, слишкомъ страдаетъ отъ холода и ненастья, чтобы ему пришло въ голову наслаждаться грустной, наводящей томную тоску осенью. Ни въ какомъ отношеніи не примѣнимо болѣе, чѣмъ въ этомъ, шиллеровское выраженіе,

1) Ibid., p. 60.

наивный взглядъ на природу. Къ тому же первобытный человѣкъ, какъ ребенокъ, любитъ яркіе цвѣта, дѣйствующіе сильно на его зрѣніе. Какъ извѣстно, дикарь, удовлетворяющій свое эстетическое чувство прежде всего украшеніемъ себя различными предметами, любитъ и убранство цвѣтами не менѣе, чѣмъ люди на болѣе высокой степени развитія [1]). Красота цвѣтовъ, можетъ быть, есть единственная несомнѣнная и общеобязательная красота. Въ признаніи эстетической прелести цвѣтовъ сходится, можно сказать, все доступное наблюденіямъ человѣчество, и въ самой тѣсной связи съ нею общераспространенной и общеобязательной можетъ считаться и эстетика весны, одинъ изъ характерныхъ признаковъ которой есть обиліе цвѣтовъ.

Правда, въ народной поэзіи почти совсѣмъ не отразилось эстетическое воспріятіе весенняго ландшафта; описанія природы ей чужды, какъ чужды они вообще первобытной поэзіи. Пониманіе красоты природы есть одно изъ самыхъ позднихъ, долго и упорно завоевываемыхъ достояній нашего сознанія. Бизе [2]), пересмотрѣвшій заново вопросъ о чувствѣ природы у древнихъ, пришелъ къ заключенію, что и у нихъ этой отрасли эстетическихъ воспріятій не было почти вовсе. Она стала сказываться только позднѣе, со временъ Еврипида, ее можно отмѣтить въ Александрійскую эпоху, у греческихъ элегиковъ и ихъ позднихъ римскихъ подражателей, у Виргилія и у Овидія. И полнаго расцвѣта поэтическое описаніе природы, проникнутое тѣмъ внутреннимъ восторгомъ передъ ея красотой, который твердо укоренился со временъ Гёте, античная поэзія достигла только въ самые послѣдніе вѣка своей жизни, въ своихъ предсмертныхъ усиліяхъ. Въ нашемъ смыслѣ воспроизводятъ природу и сознательно любуются ею только Авзоній и Фортунатъ. Равнымъ об-

---

1) Объ этомъ см. статью Гратъ Аллена: Aesthetic evolution in Man *Mind* V, (1880).

2) A. Biese. Die Entwickelung des Natur gefühls bei den Griechen und Römern 2 theile. Kiel. 1882—1884.

разомъ въ ту пору, когда раздались новые звуки пришедшей на смѣну древнимъ, поэзіи варварскаго міра, въ ней также не было мѣста подобнымъ описаніямъ. Средневѣковой поэтъ, такъ любовно описывавшій, какъ сверкаютъ на солнцѣ боевые доспѣхи, какъ плещутъ въ воздухѣ разноцвѣтныя знамена, никогда не вглядывался испытующимъ и ищущимъ взоромъ художника въ окружавшій его пейзажъ. Вѣдь нельзя же назвать описаніемъ природы, такъ называемые, весенніе запѣвы (Natureingänge, débuts printanniers) трубадуровъ, труверовъ и миннезингеровъ, гдѣ на скорую руку, какъ затверженный урокъ, упоминаются основные признаки весны. Еще Дицъ замѣтилъ, что у трубадуровъ «зелень луговъ и деревьевъ, запахъ цвѣтовъ, ясность солнца и пѣніе птицъ исчерпываютъ содержаніе весеннихъ запѣвовъ и они, пестро нагроможденные другъ на друга, просто на просто перечисляются» [1]).

Кое-какія пѣсенки, изображающія весеннее пробужденіе природы, правда всетаки встрѣчаются въ сборникахъ. Такъ даже въ одной вотской веснянкѣ, переведенной Первухинымъ, поется:

Осень миновала,
Подошла весна!
Въ рѣчькѣ разломала иго льда волна.
Льдины внизъ уплыли
Рѣчька разлилась,
И на сучьяхъ ивы зелень развилась [2]).

Болѣе подробно говоритъ тирольская пѣсенька:

In da Sumeseit is's liabli,
Und d'Wies'n wearn grean
Kemman d'Schwalbaln scho z'ruck
Und da Früaling mit eahn!

* * *

1) Poesie der troubadours. ed. Bartsch, s. 108.
2) Эскизы инор. Глазовскаго уѣзда, эск. III, стр. 51.

Dös g'spüarn alli Vogain
So guat als wia d'Leut';
Wenn's aus is mit'n Winta,
Aft singan's vor Freud'

***

Und's Bachal, wia's plodert!
Wie's lustig abirinnt —
's macht pruzlati Wellaln
Und spielt wia a kind.

***

Und siehst es: die Blüamain
Sein a schon meahr da!
's is heraussten viel scheana,
I glab's Euk halt ja [1]).

(«Такъ прелестно лѣтомъ; луга зеленѣютъ, ласточки возвращаются ужъ назадъ и съ ними приходитъ весна».

***

«Щебечутъ всѣ птицы не хуже пѣнія людей. Когда проходитъ зима, онѣ часто радостно поютъ».

***

«И какъ болтливо журчитъ ручей, какъ весело онъ стекаетъ; онъ бѣжитъ закругленными волнами и играетъ, какъ дитя».

***

«Посмотри-ка: ужъ стало больше цвѣтовъ, гораздо красивѣе въ полѣ, я думаю и вамъ такъ кажется»).

Обѣ эти пѣсни взяты изъ сборниковъ, казалось бы, дающихъ образцы истинно-народнаго творчества. Книжное происхожденіе вотской народной поэзіи можетъ показаться мало вѣроятнымъ. Тирольская пѣсня написана на мѣстномъ нарѣчіи. Ихъ литературный складъ однако бросается въ глаза.

---

1) Изъ сборника Greinz und Kapferer'a, s. 10—12; ср. подобныя пѣсни у Erk-Böhme. D. Lh. II, ss. 190—196, №№ 378—382.

Чтобы подслушать въ народной пѣсни отзвукъ того эстетическаго восприятия весны, которое нельзя обойти молчаніемъ при общей оцѣнкѣ взгляда на нее простого человѣка, надо искать не описаній весеннихъ прелестей, не художественнаго ихъ воспроизведенія. Народная пѣсня относится къ природѣ по своему [1]). Она зорко слѣдитъ за ея явленіями, знаетъ ихъ близко и подробно, но говоритъ она объ нихъ только мимоходомъ. Онѣ вспоминаются ей, когда они идутъ навстрѣчу извѣстному настроенію, когда ихъ образы отвѣчаютъ извѣстнымъ движеніямъ души и этимъ подсказываютъ символъ, даютъ средства къ иносказанію. Тогда создается тотъ «психологическій параллелизмъ», общій поэзіи всѣхъ странъ и народовъ [2]), которому примѣры находятся, и въ Пѣсни Пѣсней [3]), и въ поэтическомъ посланіи изъ старо-нѣмецкаго, написаннаго еще по латыни, романа о Руотлибѣ [4]). И въ символикѣ этого параллелизма основные весенніе признаки всегда означаютъ радостное веселое настроеніе, желательное, пріятное событіе. Запѣвы средневѣковыхъ пѣвцовъ, «идущіе, по выраженію А. Н. Веселовскаго, навстрѣчу народно-пѣсенному параллелизму» [5]), именно этой чертой своего замысла отражали вѣроятнѣе всего живой укладъ народной пѣсни, присущій тѣмъ веснянкамъ (reverdies), изъ которыхъ они вышли.

Еще болѣе опредѣленно, чѣмъ эти бѣглые намеки на эстетическое воспріятіе весны, лелѣетъ народная пѣсня тѣ же весенніе признаки и еще иначе. Не изображая ихъ вовсе, какъ источникъ радостей и веселья, она заставляетъ съ ними сжиться.

---

1) См. объ этомъ м. пр. очеркъ графини Мартиненго-Чезареско. Nature in Folk-Songs въ ея Essays in the study of Folk-Songs, p. 30—53.

2) Психологическій параллелизмъ всего подробнѣе разобранъ Бёкелемъ въ предисловіи къ его Hessische Volkslieder, s. LXXXII u f. и А. Н. Веселовскимъ въ статьѣ Психологическій параллелизмъ и его формы въ отраженіяхъ поэт. стиля *Ж. М. Н. Пр.*, мартъ, 1898.

3) Гл. II, ст. 1—3.

4) Fragm. XVI, 10—14.

5) Психологич. паралл., стр. 40, отдѣльнаго оттиска.

Это представилъ наглядно одинъ неизвѣстный бѣлорусскій народный поэтъ:

Ой вяница, вясна!
Да якажъ ты красна!

поется въ одной смахивающей на виршу веснянкѣ Слонимскаго уѣзда, Гродненской губ.

Мы для цябе спяваямо,
Цябе мило спотыкаямо.
Спяваймо же, братки,
Кажды коля свои хатки.
Жаворонокъ на небо лятая,
Вясни пѣсянку спявая.
Дзятки наши гурбою
Вясялящца вясною,
Поплескиваюць ручками,
Подригиваюць ножками:
Пожанямо волики,
Будзямъ пасьвиць коники,
Будзямъ квятки збираци,
Будзямъ ў вяночки вплятаци. [1])

Играть на свѣжей муравѣ луга въ хороводныя игры подъ веселый или унылый напѣвъ пѣсни, щипать цвѣты и вить изъ нихъ вѣнки, все это любо деревенской молодежи и для этого ждетъ она наступленія весны независимо отъ матеріальныхъ хозяйственныхъ соображеній. Весенніе признаки имѣютъ въ глазахъ народа свою особенную прелесть; онъ вѣдается съ ними въ особомъ примѣненіи. Онъ любитъ цвѣты и любуется ими не въ пассивномъ созерцаніи ихъ прелести; они дороги ему, какъ предметъ забавы, какъ пестрое убранство. И къ современному крестьянству примѣнимы эти слова Грантъ-Аллена: «Наши дѣти

1) Шейнъ. Мат. для из. русск. нас. сѣв.-зап. края, томъ I, ч. 1-я, стр. 127—128, № 128.

и современные дикари, говоритъ онъ въ статьѣ, на которую я уже сослался выше, сравнительно мало интересуются цвѣтами вообще, цвѣтами въ томъ видѣ, какъ они растутъ на кустахъ или въ полѣ: но они начинаютъ любоваться ими, когда наберутъ ихъ цѣлыми охабками, и еще болѣе, когда они сплетены въ вѣнки, собраны въ букетъ, или всунуты въ волосы»[1]).

Вѣнки, сплетенные изъ весеннихъ цвѣтовъ, какъ мы увидимъ, имѣютъ еще и чисто обрядовое значеніе въ связи съ ихъ особеннымъ символизмомъ; цвѣты собираются весной съ практическими цѣлями; но рядомъ съ этимъ они отвѣчаютъ и извѣстному чисто-эстетическому спросу, нравятся просто, какъ красивая вещь, какъ естественно напрашивающееся средство украшенія.

Эстетику весенняго обновленія природы необходимо имѣть въ виду для пониманія настроенія въ эту пору года первобытнаго человѣка. Рядомъ съ болѣе существеннымъ, чисто-хозяйственнымъ обрядовымъ обиходомъ, весной есть мѣсто, и забавамъ, и обычаямъ, какъ бы нѣсколько оторвавшимся отъ своей утилитарной основы и отвѣчающимъ потребностямъ болѣе отвлеченнымъ.

Весна у крестьянина, главнаго носителя той завѣтной старины, изученіе которой охватывается фольклоромъ, вызываетъ так. обр., хотя и сложное, но довольно опредѣленное настроеніе. Что это настроеніе не надо вовсе считать исключительно простонароднымъ и что оно когда-то было обще всему народу, потому, что и жизнь высшихъ классовъ была нѣкогда по своимъ интересамъ вполнѣ тождественна съ интересами современнаго крестьянина, на этомъ едва-ли надо долго настаивать.

Вотъ почему весенніе праздники съ типичной для этого времени года обрядностью отмѣчены почти во всѣхъ религіозныхъ системахъ міра. У народовъ, живущихъ въ климатическихъ и бытовыхъ условіяхъ, схожихъ съ европейскими, они представ-

1) *Mind* V (1880), p. 452.

ляютъ даже не мало общихъ чертъ и аналогій съ европейской обрядностью. Совпаденія эти придется не разъ указывать. Ими придется пользоваться особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда они помогутъ показать, что данная обрядовая черта основана на представленіи или вѣрованіи, присущемъ извѣстной степени культурнаго развитія, черезъ которую неминуемо проходятъ всѣ человѣческія рассы и народности. Вообще же если Бастьянъ и Тайлоръ [1]) и пролили много свѣта путемъ широкихъ сближеній и сопоставленій между обычаями и вѣрованіями различныхъ народовъ, надо всетаки признать, что вполнѣ позволительно съузить кругъ наблюденій, чтобы избѣжать иной разъ болѣе заманчиваго, чѣмъ поучительнаго отождествленія. Когда Максъ Миллеръ въ рецензіи на очерки Тайлора [2]) указалъ на то, что къ совпаденіямъ между обрядами народовъ родственныхъ между собою по языку должно относиться нѣсколько иначе чѣмъ къ такимъ, которые вынесены изъ сравнительнаго изученія совершенно постороннихъ другъ другу народовъ [3]), онъ внесъ существенную поправку въ методологію антропологическихъ изслѣдованій. Надо прибавить только, что лингвистическая близость тутъ не играетъ можетъ быть такой рѣшающей роли: когда пріемственность культуры можетъ быть точно и достовѣрно обоснована историческими данными, она должна быть принята еще больше во вниманіе. Вотъ почему извѣстіями быта русскихъ инородцевъ я буду пользоваться иногда на ряду съ данными быта русскаго крестьянства. Живя бокъ о бокъ съ нашимъ простонародьемъ, инородецъ справляетъ праздники, близко подходящіе къ нашимъ и по обрядовому содержанію, и по календарному пріуроченію. Вѣрнѣе всего, что инородческіе весенніе праздники

1) Я разумѣю первыя книжки Бастіана: Der Mensch in der Geschichte. Lpzg, 1860 и Beiträge z. vergl. Psychologie, Berlin, 1868 и Тайлора Researches in early history of mankind 2 v. London, 1865.

2) «Un rites and customs», нап. въ его Essays (нѣм. переводъ, изд. 1881, II Bd.).

3) Passim s. 260.

эти — Ишемъ Байрамы, Мункуны, Кереметъ-Тасадосы Чувашей, Елбола Вогуловъ, Кого-Неча и агга-паремъ Черемисовъ, Будзиналъ, тулымъ-гэры и буэ-шуръ Вотяковъ, Шушмонь-латонь-озксъ и Ливтеме-совавтома-озксъ Мордвы восходятъ къ глубокой древности и не образовались исключительно подъ русскимъ вліяніемъ, но связь ихъ съ нашей обрядностью слишкомъ тѣсна и очевидна, чтобы можно было обособить ихъ и выдѣлить совершенно изъ круга славяно-русской обрядности. Рядомъ съ русскимъ обычаемъ, обычай инородческій всегда будетъ интересенъ съ точки зрѣнія провѣрки или дополненія. Инородецъ болѣе наивно сохраняетъ обрядъ, уже не твердо держащійся въ нашемъ простонародіи. Его представленія менѣе осложнены и какъ бы болѣе прозрачны. Черезъ нихъ можно такимъ образомъ увидѣть многое, что только чуть вырисовывается въ нашей обрядности.

Я приведу, здѣсь так. обр., нѣсколько данныхъ о весеннихъ праздникахъ у такихъ только народовъ, которые не состоятъ ни въ культурной, ни въ племенной связи съ европейцами. Этимъ лишній разъ оттѣниться та общечеловѣческая ихъ основа, въ пониманіе которой ввели насъ пословицы.

Начнемъ съ китайцевъ. У нихъ всего отчетливѣе и разнообразнѣе обозначались весенніе праздники, поразительное подчасъ сходство которыхъ съ нашими указываютъ иногда и сами синологи [1]). По лунному календарю китайцевъ годъ начинается, какъ въ древнемъ Римѣ, весной. Такимъ образомъ, праздникъ фонарей, справляемый въ первое полнолуніе въ году, есть уже праздникъ весенній [2]). Это такъ же, какъ и остальные китайскіе праздники, праздникъ подвижной, имѣющій мѣсто между 21 января и 19 февраля. Весенній же характеръ носитъ и праздникъ Матери земли: «Ti-K'i» или «Heou T'ou», происходящій 10-го числа 1-го мѣсяца [3]). Рядомъ съ этими праздниками есть и еще одинъ празд-

1) Schlegel. L'Uranographie Chinoise, p. 139—145.
2) Groot. Les fêtes ann. cel. à Enoy, p. 132.
3) Ibid., p. 148—150.

никъ торжественной встрѣчи весны — 5-го февраля. Это торжество называется «ngiâ^{nc}tch^{e}oun» [1]). Оно восходитъ къ глубокой древности, и упоминаніе о немъ встрѣчается еще въ «Книгѣ обычаевъ» [2]). Оно напоминаетъ живо весеннія забавы Европы, съ которыми мы познакомимся дальше: «Отъ дома высшаго чиновника города выѣзжаетъ длинная процессія. Военныя и гражданскія власти направляются за городъ на востокъ, одѣтые въ зимнее мѣховое платье и въ сопровожденіи своихъ ближайшихъ помощниковъ. За ними идетъ толпа людей, несущихъ на плечахъ быка или буйвола изъ разноцвѣтной бумаги. Это—«Быкъ весны» и онъ символизируетъ земледѣліе, работы котораго должны начаться. Его росписное облаченіе обозначаетъ цвѣты, въ которые уберется природа. По выѣздѣ изъ города въ поле, шествіе направляется къ жертвеннику, построенному въ честь духовъ поля и хлѣбовъ или покровителя земледѣлія. Всѣ склоняются передъ жертвенникомъ, возжигаютъ фиміамъ и потомъ, когда весенній быкъ сожженъ или разорванъ въ клочки, участники церемоніи возвращаются въ свои Яманы. По возвращеніи домой они снимаютъ зимнее платье и надѣваютъ лѣтнее» [3]). Въ этотъ день дома убираются зеленью и цвѣтами, что, вѣроятно, также принадлежитъ къ одному изъ стариннѣйшихъ обычаевъ, потому что его воспѣваютъ древніе поэты [4]).

Еще одинъ также весенній праздникъ описалъ недавно Шлегель въ интернаціональномъ архивѣ по этнографіи [5]). Онъ сохранился только среди простонародія и даже запрещенъ властями. Онъ празднуется 3-го числа третьяго мѣсяца (въ апрѣлѣ), т. е. гораздо позже только что описанной встрѣчи весны. Самый обрядъ состоитъ главнымъ образомъ въ перебѣганіи босикомъ по раскаленнымъ углямъ и полученіи писанныхъ талисмановъ,

---

1) Ibid., p. 90.
2) Ibid., p. 93.
3) Ibid., p. 92—93.
4) Ibid., p. 239 и 245.
5) La fête de fouler le feu tah-ho *I. A. f. E.* IX (1896), s. 193 etc.

имѣющихъ, по мнѣнію вѣрующихъ, значеніе для будущаго урожая.

У народовъ, живущихъ ближе къ экватору, обрядность, имѣющую аналогію съ нашей весенней, придется искать въ совершенно другое время года, и иногда она повторится даже дважды или трижды сообразно каждому новому оживленію природы и подготовкѣ къ каждому урожаю. При этомъ и порядокъ обрядовыхъ отправленій оказывается иногда совершенно инымъ и весенніе праздники носятъ нерѣдко такія черты, которыхъ въ Европѣ нельзя встрѣтить. У семитовъ, напримѣръ, у которыхъ современная Пасха, впослѣдствіи ставшая празднованіемъ исхода евреевъ изъ Египта, нѣкогда была чисто весеннимъ хозяйственнымъ праздникомъ [1]), она однако совпадала съ одной изъ уборокъ хлѣба, и мы находимъ въ ней по свидѣтельству книги Левитъ (гл. 23,15) рядомъ съ принесеніемъ въ жертву перваго приплода и приношеніе перваго снопа. Этотъ послѣдній видъ жертвы, конечно, заставляетъ насъ сблизить Пасху скорѣе съ европейскими праздниками уборки (Erntefest). Наряду съ этимъ и въ древнемъ Египтѣ, гдѣ праздникъ Озириса съ его символическимъ веденіемъ плуга носилъ несомнѣнно характеръ весенній, онъ происходилъ, однако, въ ноябрѣ, когда вода въ Нилѣ начинала спадать и населеніе готовило почву къ зимнему урожаю [2]).

У современныхъ дикарей аналогіи съ нашими весенними праздниками нужно также искать въ другое время года, обыкновенно передъ началомъ періода дождей, когда дѣлаются приготовленія къ полевымъ или инымъ работамъ. Такого рода праздничные обряды однако записываются чрезвычайно рѣдко. Если праздники осенняго изобилія послѣ сбора риса, пшеницы или другихъ хлѣбныхъ растеній зачастую отмѣчаются этнографами, праздники начала работъ прослѣдить оказывается труднѣе, и они

1) Robertson-Smith, Lectures on the religion of the Simites, p. 387; ср. также Kittel Gesch. der Hebräer I, s. 104.
2) Brugsch, Religion und Myth. der alten Aegypter, s. 613 und 617.

часто ускользаютъ отъ наблюденія европейца. Праздникъ уборки всегда сопровождается пиршествами и оргіями и его характеръ простъ и понятенъ. Его шумное веселье бросается въ глаза и какъ бы само заявляетъ о себѣ. Вотъ почему такого рода праздники отмѣчены въ Африкѣ [1]), у Полинезійцевъ [2]), на Молукскихъ островахъ [3]), на Суматрѣ [4]), у индѣйскихъ Гондовъ [5]), у американскихъ Ирокезовъ [6]).

Изъ весеннихъ праздниковъ у Австралійцевъ и Малайцевъ отмѣчается часто торжественное празднованіе обрѣзанія молодежи [7]). Сельско-хозяйственные весенніе праздники съ умилостивленіемъ боговъ передъ предстоящимъ посѣвомъ справляются въ западной Африкѣ [8]) у Ирокезовъ [9]) и у Гондовъ центральной Индіи [10]). На островахъ Тонга въ Океаніи при посадкѣ сельско-хозяйственныхъ растеній также приносятся просительныя жертвы богу Футтафайхе [11]). На Фиджи и Миль-Микронезіи такія же просительныя жертвы производятся въ праздникъ Тамба-Налауга [12]). Въ Новозеландіи призываютъ передъ началомъ полевыхъ работъ богиню Кумара [13]).

---

1) У Зулусовъ (Gardiner, Narr. of a Journey to the Zooln Conn try, p. 96 прив. въ Spencer Descr. Soc. № 4, p. 14) у Бегуановъ (Meckensie, Ten years north of the Orange River p. 385, у Frazer'a Golden Bongh I, p. 69) у Матебеле Schneider, Die Rel. der afrik. Naturvölker, s. 77.

2) Ellis, Polinesian Researches II, p. 217.

3) Bastian, Indonesien I. Die Molucken, s. 14.

4) Ibid II. Die Sumatra und Nachbarschaft, s. 8 und 23.

5) Hislop, Aboriginal tribes of the Central provinces, p. 17 въ Spencer. Descr. Soc. № 5, p. 18.

6) Morgan, League of Iroquois, p. 183 въ Spencer. Descr. Soc. № 6, p. 17.

7) Spencer. Descr. Soc. № 3, p. 20. Ср. с. Schellong. Das Barlum Fest der gegend Finschhafens (Kaiserwilhelmsland) *I. A. f. E.* II (1889), s. 145 u. f., baron v. Hoevel. Een Bezwerings fest (mapasaoe) te Mooeton. Ibid. V (1892), s. 69 u. f.

8) Allen & Thomson. Narrative of Exp. to the River Niger II, p. 398.

9) Morgan, League of Iroquois, p. 183 у Spencer'a Descr. Soc. № 6, p. 17.

10) Hislop Abor. tribes of the Central Prov., p. 17 у Spencer'a Descr. Soc. № 5, p. 18.

11) Bastian. Inselgrupp. in Oceanien, s. 37.

12) Ibid., s. 63.

13) Ibid., s. 199.

Весеннее хозяйственное жертвоприношеніе отмѣчено также и у сѣверо-американскихъ дикарей, живущихъ около Оризона. Оно происходитъ въ день весенняго равноденствія (Пулю люконти) и состоитъ главнымъ образомъ въ особой игрѣ солнца — змѣи [1]).

Во всѣхъ этихъ праздникахъ сказывается выжидательное настроеніе, приготовленіе къ предстоящему труду, радость наступленія весенняго обновленія природы, надежда на предстоящее изобиліе; особенно выпукло и наглядно выразилось все это въ одной новогвинейской мимической пляскѣ [2]). Когда, приблизительно въ ноябрѣ мѣсяцѣ, подходитъ періодъ дождей, и выжженная палящимъ солнцемъ растительность снова оживаетъ, когда море тихо и прозрачно, когда слышатся первые раскаты грома, предвѣстники животворящей влаги, дикарь надѣваетъ юбку изъ листьевъ, свой праздничный и плясовой костюмъ, покрывается ужасной, огромной шапкой, изображающей голову рыбы, придѣлываетъ себѣ рыбій хвостъ и, раньше чѣмъ приступить къ настоящей рыбной ловлѣ, мимически изображаетъ ее въ пляскѣ. Слова его пѣсни не замысловаты. Онъ поетъ:

«Я вижу свое изображеніе въ прозрачномъ горномъ ручьѣ.
«Нарѣжьте мнѣ листья для моей плясовой юбки.
«Прощай мертвая листва кокосовой пальмы. Да, вотъ и молнія.
«Рыба приближается, время намъ строить на встрѣчу ей запруды».

«Эта церемонія, замѣчаетъ записавшій ее Гэддонъ, должна была отпраздновать наступленіе дождливаго времени года, когда растительность оживляется послѣ лѣтней засухи, когда стада рыбъ

---

1) Fewkes. Provisional list of annual ceremonies at Walpi *I. A. f. E.* VIII (1895), p. 219. Болѣе подробно тотъ же праздникъ разсказанъ тѣмъ же авторомъ въ *Americican Folk Lore* 1893, Oct. & Dec.

2) Haddon, The secular and ceremonial dances of Torres Straits *I. A. f. E.* VI (1893), s. 146 etc.

приближаются къ берегамъ, иными словами она прославляетъ начало періода обновленія и изобилія, время веселья и пляски»[1]).

Эта коротенькая и непосредственная новогвинейская пѣсенька можетъ служить лучшимъ введеніемъ и въ европейскую весеннюю обрядовую пѣсню. Выжидательное и полное радостныхъ надеждъ настроеніе, такъ прозрачно и наивно въ ней выраженное, есть самая основная и существенная черта всѣхъ тѣхъ пѣсенъ, игръ и обрядовъ, которые намъ предстоитъ изслѣдовать у европейскаго простонародья.

---

1) Haddon, l. c., p. 148.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Встрѣча и чествованіе весны.

Когда давно и съ трепетомъ ожидаемые, начинаютъ проявляться первые признаки пробужденія природы отъ зимняго застоя, естественно сказывается потребность какъ-нибудь запечатлѣть это желанное событіе, естественно хочется обставить его какимъ-нибудь торжественнымъ и знаменательнымъ обряднымъ дѣйствіемъ.

Но особенно позднѣе, послѣ того, какъ весна уже настала и растительность снова ожила, цѣлый рядъ новыхъ гораздо болѣе сложныхъ обрядовыхъ дѣйствій необходимъ, чтобы вмѣсто благополучія и веселія не случилось какого-нибудь бѣдствія. Наивному сознанію первобытнаго человѣка, кажется возможнымъ поспособствовать наиболѣе благодѣтельному для его жизненныхъ спросовъ приходу весеннихъ радостей. Ему представляется совершенно необходимымъ какъ-нибудь закрѣпить за собой блага, приносимыя весной. Онъ прибѣгаетъ къ цѣлому ряду религіозно-хозяйственныхъ обрядовъ, чтобы какъ-нибудь не лишиться тѣхъ выгодъ, которыя онъ для себя ждетъ въ эту пору. Обрядъ старается своими средствами какъ-нибудь связать съ судьбой человѣка весь тотъ наплывъ животворящей силы, въ которомъ природа ликуетъ передъ его глазами. И при этомъ онъ принимаетъ различныя формы, сообразно тому,

пріобщается ли къ весеннему благу цѣлая религіозная организація, цѣлая религіозно-хозяйственная община или отдѣльная семья. Составляющіе общину отдѣльные очаги, считаются самостоятельными религіозно-хозяйственными единицами. Они занимаютъ поэтому свое собственное мѣсто въ обрядности, становятся сами въ непосредственныя сношенія съ совершающимся вокругъ нихъ возрожденіемъ природы. Раздѣляя общую судьбу всей той общины, въ которую они входятъ, отдѣльныя хозяйства зависятъ еще и отъ своей собственной судьбы.

I.

Великорусскія и бѣлорусскія пѣсни до сихъ поръ сохранили характерное выраженіе «закликать» или «гукать» весну. Въ относящихся сюда пѣсняхъ вполнѣ отчетливо представлено то ожидательное, полное надеждъ настроеніе, которое проходитъ красной нитью черезъ всю весеннюю обрядность. Такъ, въ одной пѣснѣ поется:

Дзякуй тобѣ, Боже,
Што зиму скончали,
Што вясны дождали!
Помажи намъ, Боже,
У добрый часъ начаци
Вясну выкликаци!
Придзи, придзи, весна
Придзи, придзи, красна,
Къ намъ у таночекъ
Приняси намъ здожжа,
Приняси намъ красокъ,
Кабъ намъ звиць вяночикъ!
Ѣздиць весна, ѣздиць,
На золотомъ кони,

Въ зяленомъ саяни,
На сосѣ сѣдзючи,
Сыру землю аручи,
Правой рукой сѣючи,
А смыкомъ скародзючи.
Вязець, вязець весна,
Вязець, вязець красна,
Ясные дзянечки,
Чистые дождочки,
Зяленыя травы,
Красные цвяточки
Намъ на вяночки [1]).

Другая, также бѣлорусская пѣсня нѣсколько болѣе оттѣняетъ серьезное хозяйственное значеніе весны:

Да поможи́, Божа, вясну закли́кати
На ти́хоя лѣто, на я́дряно жито,
Жито и пшаницу,
Усякаю пашницу.
У по́ли копа́ми, на гумнѣ стога́ми,
На току́ умоло́томъ, у пру́дя намо́ломъ,
У дяжи подхо́домъ, а ў печи́ ро́стомъ,
На столѣ кро́емъ, людямъ на здоро́вья [2]).

Самый обрядъ закликанія сохранился въ Бѣлоруссіи и нѣкоторыхъ мѣстахъ Великороссіи. На Евдокію (1-го марта), на Сорокъ мучениковъ (9-го марта) или на Благовѣщеніе (25-го марта) молодежь собирается на пригоркахъ, крышахъ амбаровъ и вообще на возвышенныхъ мѣстахъ и тутъ распѣваетъ особыя пѣсни. Кое-гдѣ этотъ обрядъ тянется весь великій постъ и хоры разныхъ деревень перекликаются такъ, чтобы пѣніе ихъ не

1) *Подольск. Губ. Вѣд.* 1895, № 26.

2) Безсоновъ, Бп. стр. 166, № 181; варіанты: Шейнъ, М. для изсл. быта и яз. ср. кр. I, ч. 1-я, стр. 126, №№ 124 и 123 а. и б.; Шейнъ, Бп. стр. 404, № 171.

умолкало и гдѣ-нибудь, хоть вдалекѣ, да слышалась пѣсня [1]). Въ буйскомъ уѣздѣ, костромской губерніи, по словамъ Снегирева, дѣвушки совершали свое закликаніе, стоя по поясъ въ водѣ, или, если еще не растаялъ ледъ, то вокругъ проруби. Обрядъ этотъ производится иногда рано утромъ еще до восхода солнца [2]).

Пѣсни, которыя при этомъ поются, сохранились на всемъ протяженіи русскаго населенія отъ самаго сѣвернаго края Великороссіи вплоть до Галиціи. Только здѣсь онѣ вошли въ число «Гайлокъ», т. е. хороводныхъ, какъ бы оторвавшись отъ уже забытаго обряда. Содержаніе этихъ пѣсенъ сводится къ двумъ-тремъ мотивамъ, передаваемымъ повсюду почти въ тѣхъ же самыхъ выраженіяхъ. Чаще всего пѣсня обращается къ олицетворенной веснѣ съ вопросомъ, какія радости она принесла съ собою. Въ с. Тростянцѣ, бѣльскаго уѣзда, гродненской губерніи, гдѣ подобную пѣсню теперь поютъ гораздо позднѣе, уже послѣ Пасхи, она звучитъ такъ:

Ой вэсна красна,
Штожъ ты намъ принэсла?
Ой рано, рано,
Штожъ ты намъ принэсла?
Малымъ дитонькамъ
По крашанумъ яечку.
А старимъ бабамъ
По дубовумъ кіечку.
Молодымъ молодицямъ
По вышитумъ чіепочку,

---

1) Сахаровъ, Сказанія II, стр. 34 и 39; Снегиревъ, Русск. прост. праздники. III, стр. 12—15; Аѳанасьевъ, Поэт. воззр. III, стр. 678, 690 и 703; Шейнъ, М. с. з. кр. I, ч. 1-я, стр. 125. Сахаровъ указываетъ тотъ же обрядъ въ тульской губ. на красную горку. Сказ. II, стр. 185.

2) Снегиревъ, Р. пр. пр. III, стр. 13. Можетъ быть этотъ же обрядъ разумѣетъ 25-й вопросъ Стоглава: «А о Велицѣ Дни окличка». Буслаевъ, Русская Христоматія, стр. 242.

А дѣвченятамъ
По рутьяномъ виночку [1]).

Болѣе описательно ту же мысль высказываетъ старая великорусская пѣсня изъ сборника Сахарова:

Весна красна!
На чемъ пришла?
На чемъ пріѣхала?
На сошечкѣ,
На бороночкѣ... [2])

Или, какъ выражается варіантъ той же пѣсни, уже забывшій образъ весны, ѣдущей на сохѣ:

На жердочкѣ,
На бороздочкѣ,
На овсяномъ колосочкѣ,
На пшеничномъ пирожечкѣ [3]).

Образъ весны, пріѣзжающей на сохѣ, образъ остоявшійся, распространенный, вытекающій изъ самой сущности взгляда крестьянина на эту пору года. Весна — время пахоты, крестьянину пора наладить соху и борону, и онъ ѣдетъ въ поле. Надо разборонить взоранное съ осени ржище подъ посѣвъ ярового и успѣть потроить паренину, чтобы приготовить ее къ осеннему посѣву. Поэтому въ пѣсняхъ, нѣсколько другого склада, и Богородица, открывающая на Благовѣщеніе (25-го марта) ве-

---

1) *Гродненскія Губ. Вѣд.* 1891, № 33 (часть неофф.); ср. Галько, Нар. зв. и обр. ч. 1-я, стр. 96 (гаѣвка); Головацкій, Нар. п. У. и Г. Россіи II, стр. 177, 178 и 677 (гаилки); Чубинскій, Тр. III, стр. 109, № 1 и 160, № 74; Романовъ Бсб. т. I, вып. 1-й и 2-й, стр. 264, № 5 и 268, № 21 (здѣсь указано еще три бѣлор. варіанта); Шейнъ, М. с. з. кр. I, ч. 1-я, стр. 126, №№ 1236 и 125; Шейнъ, Великоросъ, стр. 337, №№ 1176 и 1178; Булгаковскій, Пинчуки *З. И. Р. Г. О.* XIII, в. 3-й, стр. 52, № 1; Гринченко Этн. Мат. № 89.

2) Сахаровъ, Пѣсни р. н. IV, стр. 374—375, № 1 (запѣвъ пѣсни хороводной); та же пѣсня у Снегирева, Р. пр. пр. III, стр. 14—15 (С. говоритъ, что ее въ томъ же видѣ пѣли при обрядѣ закликанья).

3) Шейнъ, В. стр. 337, № 1175.

сенній циклъ праздниковъ, также изображается ѣдущей «на похацѣ» [1]).

Торжественное шествіе весны или весенняго «праздничка» на сохѣ и на боронѣ символизируется даже въ особомъ обрядѣ, сохранившемся «за уніяцкихъ часовъ» въ борисовскомъ уѣздѣ. «Подъ вечеръ въ одинъ изъ праздничныхъ дней молодежь обоего пола собиралась на полѣ, предназначенномъ подъ яровые посѣвы. Раскладывались костры, приглашали музыку, большею частью дударя, и приступали къ выбору изъ дѣвушекъ «вясноўки». Въ выборѣ принимали участіе и парни, и дѣвушки. Требовалось, чтобы избранная была красива и работяща. Ее украшали вѣнкомъ изъ весеннихъ травъ и цвѣтовъ и сажали на «смыкъ», засланный сверху плавуномъ; въ борону впрягались молодые люди и возили по полю вясноўку вокругъ огней, причемъ дѣвушки пѣли подъ аккомпанементъ дударя» [2]). Какія пѣсни пѣлись при этомъ, авторъ замѣтки, къ сожалѣнію, не говоритъ, такъ же, какъ онъ не сообщаетъ и того, когда собственно, въ началѣ или въ концѣ весны, справлялся этотъ обрядъ. Если принять въ соображеніе, что «вясноўку» на боронѣ возили по яровому, раскладывая при этомъ еще костры, можно съ увѣренностью сказать, что это дѣлалось ужъ никакъ не послѣ того, какъ засѣется овесъ, т. е. еще ранней весной, приблизительно къ тому времени, когда производятся и «закликанія» или «гуканья» весны.

Въ тимскомъ уѣздѣ, курской губерніи, пѣсню о приходѣ весны поютъ дѣти, причемъ приносятъ съ собой на огороды печеныхъ изъ тѣста куликовъ. Этихъ куликовъ привязываютъ нитками къ шестамъ, которые втыкаютъ въ одонки. Кулики качаются отъ вѣтра и какъ бы летятъ; дѣти поютъ при этомъ

---

1) Шейнъ, Бп. стр. 367, № 141; въ другихъ пѣсняхъ Богородица ѣдетъ «на возику», а то даже и въ каретѣ въ сопровожденіи всѣхъ святыхъ; ср. Шейнъ, Бп. № 147, стр. 382; Безсоновъ, Бп. № 3, стр. 4; Ш. Мсзкр. I, ч. 1-я, № 143 и Романовъ, Бсб. I, ч. 1 и 2, № 10, стр. 456. Дембовецкій, Опытъ описанія могил. губ., ч. III, стр. 533, № 3.

2) *Подольскія Губ. Вѣд.* 1895, № 26, стр. 193.

пѣсню; послѣ приведенныхъ уже выше словъ, обращающихся къ олицетворенной веснѣ, здѣсь говорится еще:

А мы вясну ждали,
Клочки допрядали.
Летѣлъ куликъ
Изъ-за морья.
Принесъ куликъ
Девять за́мковъ.
«Куликъ, куликъ!
Замыкай зиму, 2
Отпирай вясну —
Теплое лѣто [1]).

Нѣчто подобное творилось еще въ 60-хъ годахъ, въ саратовской губерніи. Здѣсь, какъ это дѣлается до сихъ поръ, въ большинствѣ мѣстностей Россіи, 9-го марта пекли жаворонковъ. Съ ними мальчики и дѣвочки взбирались на крыши избъ и кричали отсюда:

Жаворонки, жавороночки!
Прилетите къ намъ,

---

1) Ш. В. стр. 337, № 1175; ср. Ш. Мсзкр. I, ч. 1-я, стр. 126, № 124 (безъ упоминанія о куликахъ). Образъ отмыканья ключемъ земли, воды и пр. мы встрѣтимъ еще не разъ и въ пѣсняхъ другого рода. Обыкновенно это производитъ св. Юрій. Ш.В. стр. 338, № 1181; Р. Бсб., стр. 263, № 1 и 267, № 17; Ш. Мсзкр. I, ч. 1-я, стр. 127, № 127 и №№ 123, 137 и 148; Ш. Б. п. стр. 373, № 142 и стр. 379, № 146; Б. Бп. ст. 22—23, №№ 32—34; Чуб. Тр. III, стр. 30—31; тоже въ сербскихъ пѣсняхъ: Карациѣ Срп. н. п. II, стр. 2; въ болгарскихъ: *Сб. за н. ум.* 1889. Нар. умотв. стр. 13, № 6; въ моравскихъ и чешскихъ: Kulda, Mor. n. poh. II, str. 295; Bartoš Lid a narod. Dil 2, str. 33; Sušil Mor. nar. p. str. 768—773; Erben Pr. č. p. a ř. ř. I, str. 57; Václavek Mor. Val. Dil. I, str. 78; объ этомъ пѣсенномъ представленіи см. еще у Аѳанасьева, Поэт. воззр. II, стр. 399—415. Обрядъ съ куликами былъ также уже извѣстенъ Аѳанасьеву, Поэт. воззр. III, стр. 690. Мотивъ ключа встрѣчается и въ одной нѣмецкой весенней пѣснѣ, но здѣсь съ ключами появляется ап. Петръ, см. Erk-Böhme Lh. № 1206, B. III, s. 125. Объ этомъ см. также у А. Н. Веселовскаго, Раз. въ обл. дух. ст. II, стр. 97—99 и Потебня, Объясн. мал. и ср. пѣсенъ I, стр. 123—127.

Принесите намъ
Лѣто теплое,
Унесите отъ насъ
Зиму холодную;
Намъ холодная зима
Надоскучила,
Руки, ноги отморозила! [1])

Въ лицѣ весенней птицы закликаютъ весну и на Украйнѣ. Только относящейся сюда пѣсни не сохранилось, а говорится нѣчто вродѣ заговора или присказки: «Ой вылынь, вылынь, гоголю! вынеси лѣто зъ собою, вынеси лѣто, лѣтечко и зеленеє житечко, хрещатенькій борвйночокъ и запашненькій василёчокъ!» [2]) Въ Бѣлоруссіи, гдѣ вмѣсто жаворонковъ пекутъ аистовъ: «бусля», мальчики приговариваютъ, присутствуя при ихъ приготовленіи: «Бусля, бусля на табѣ галіопу (пирогъ на подобіе аиста), а мнѣ дай жита копу» [3]). Такое обращеніе, какъ и въ Тимскомъ уѣздѣ, Курской губерніи, здѣсь называетъ то ласточку, то галочку. Сизая галочка выноситъ ключи, какъ великорусскій куликъ:

Благослови, Боже,
Вясну кликаць,
Зиму провожаць,
Лѣта дожидаць.
Вылеци сизая галочка,
Вынеси золоты ключи,
Замкни холодную зимоньку, [4])
Отомкни цеплое лѣцечко.

1) Минхъ, Нар. об. и пр. Сарат. губ. *З. И. Р. Г. О.* XIX в. 2-й, стр. 100, ср. Терещенко, Б. р. н. VI, стр. 20.
2) Ефименко, Сб. малор. закл., стр. 66, № 208.
3) Крачковскій, Б. зап. р. сел., стр. 102. Въ Рязани эти печеныя птицы называются еще «чувилки» *Этн. Об.*, кн. XXIX—XXX (1896), стр. 198—199, №№ 2—3.
4) Ш. Мсзкр. I, ч. 1-я, стр. 126, № 121 (изъ памятной кн. Смоленск. губ., 1859 г., стр. 139); ср. пѣсню о ласточкѣ Б. Бп. № 179 и 180, стр. 165—166.

Птицы играютъ вообще большую роль въ весенней обрядности и съ ихъ прилетомъ связано много примѣтъ и повѣрій. Полагаютъ, напримѣръ, что 1-го марта прилетаютъ грачи, почему этотъ день и называется Грачевники [1]). На Сороки (сорокъ мучениковъ, 9 марта) говорятъ: «прилетѣлъ куликъ изъ-за моря, принесъ воду изъ неволья» [2]). Весною птица — существо священное. Въ Москвѣ въ Охотномъ ряду изстари заведено огульное выпусканіе птицъ на свободу: съ утра народъ закупаетъ птицъ и своими руками пускаетъ ихъ. Это дѣлается нѣсколько позже, на Благовѣщеніе [3]). Богомольное отношеніе къ весеннимъ птицамъ отразилось особенно въ повѣрьяхъ, связанныхъ съ ласточкой: если она совьетъ гнѣздо на домѣ, это означаетъ счастье [4]).

По словамъ польскаго лѣтописца Прокоша, поляки вѣрили, что высшій владыка вселенной превращается весной въ кукушку и предвѣщаетъ каждому въ ея пѣніи число оставшихся лѣтъ жизни. Кукушка вообще и до сихъ поръ считается почти повсемѣстно въ Европѣ имѣющей таинственное вліяніе на судьбу человѣка; что по ея крику можно узнать, сколько лѣтъ осталось жить, думаютъ крестьяне и въ Англіи [5]). Прилетъ аиста наблюдаютъ съ благоговѣніемъ и Турки въ Малой Азіи. Они думаютъ, что онъ (Hadji-Baba) каждый годъ отлетаетъ въ Мекку и вьетъ гнѣздо только на мечетяхъ и домахъ правовѣрныхъ, избѣгая постройки христіанъ [6]).

---

1) Сахаровъ, Сказ. II, стр. 35.

2) Петрушевичъ, Общер. дн., стр. 32 и Сахаровъ, l. c., стр. 38.

3) Ibid., стр. 40.

4) См. статью Зобнина въ *Живой Старинѣ* 1894, вып. I, стр. 40.

5) Procosz Chr. Slav, 112 прив. у Фаминцына, Божества др. сл., вып. I, стр. 19; ср. *F. L. Record*, II, p. 86—89. Потому въ весеннихъ пѣсняхъ жалующаяся на свою судьбу молодицы часто обращается къ «зозулѣ». Головацкій II, стр. 179, 183, 680; Ш. Мюзкр. I, стр. 131, № 133; Ш. Бп. №№ 178 и 179; Чубинскій Тр. №№ 67, 87—18, стр. 157—168 и стр. 188, № 4; Радченко Гом. п. № 21, стр. 8—9.

6) Cornoy et Nicolaides Tr. p. de d'Asie Mineure *Lpdtln* XXVIII, p. 298.

Обрядъ закликанія весны сохранился на Руси такимъ образомъ въ двухъ типахъ. Въ одномъ изъ нихъ пѣсня обращается къ олицетворенной веснѣ, проситъ ее привезти съ собой свои обычные дары, изображаетъ ее ѣдущей на сохѣ, всячески зазываетъ ее. Другой типъ магическимъ провозвѣстникомъ весеннихъ радостей считаетъ прилетающихъ съ юга птицъ, шумно заявляющихъ о своемъ прибытіи веселымъ пѣньемъ и чириканьемъ.

Нѣсколько иначе справляется схожій обрядъ у сербовъ, гдѣ онъ носитъ типичное названіе «на ранило». Наканунѣ сорока мучениковъ и Благовѣщенія дѣвушки накупаютъ сухихъ дровъ и кладутъ ихъ гдѣ-нибудь на сборное мѣсто посреди села. Около полуночи онѣ складываютъ костеръ и зажигаютъ его. Тогда начинается пѣніе пѣсней около костра, и живо собирается сюда молодежь со всего села. Такъ описываетъ этотъ обрядъ Милићевић[1]). Болѣе сходно съ русскимъ обрядомъ справляютъ «на ранило» турецкіе сербы. «Наканунѣ этихъ праздниковъ (т. е. сорока мучениковъ и Благовѣщенія), разсказываетъ Ястребовъ, по селамъ всѣ дѣвушки собираются въ двухъ-трехъ домахъ. Хозяинъ дома, къ которому пожаловали дѣвушки, приготовляетъ, насколько возможно, самый лучшій ужинъ. Послѣ ужина дѣвушки устраиваютъ хороводъ и поютъ пѣсни, до первыхъ пѣтуховъ. При крикѣ послѣднихъ всѣ онѣ выбѣгаютъ изъ избы на дворъ и стараются вскарабкаться на крышу избы и другія постройки»[2]). Сидя на кровляхъ, дѣвушки поютъ пѣсни.

Тексты пѣсень, приведенныхъ Ястребовымъ[3]) при этомъ описаніи, однако не проливаютъ свѣта на самый смыслъ обряда. Они носятъ скорѣе шуточный характеръ. Только припѣвъ

«рано, најрано»

указываетъ на ихъ тѣсную связь съ обрядомъ. Самый сюжетъ

---

1) Живот срба сељака, стр. 95.

2) Об. и пѣсни тур. сербовъ. Стр. 91 (села Моравы).

3) Ibid и др. пѣсни, ibid стр. 91—95 и 43, гдѣ тотъ же обрядъ указывается на Рождество. Нѣкоторыя пѣсни обращаются шуточно къ опоздавшей или проспавшей дѣвушкѣ, другія говорятъ о самомъ внѣшнемъ складѣ обряда.

ихъ, правда, также подходитъ къ случаю, но никакого отношенія къ существенному хозяйственному значенію весны онъ не имѣетъ. Въ одной пѣснѣ напр., какъ будто, обращаются къ попу, будятъ его, говорятъ, что его попадья проспала и не разбудила во время, что въ это время дѣвушки украли ключи, вошли въ церковь, прочли всѣ книги и только не успѣли дочитать Евангелія. Встать пораньше надо священнику, потому что

Све се овце изјагњише
Рано, најрано!
Свака овца по јагњета,
Рано, најрано!
Преоткина два јагњета
Рано, најрано!
Свака овца по карлицу
Рано, најрано!
Преоткина две карлице.

Это типичное для весеннихъ пѣсенъ заявленіе о благополучіи приплода еще не разъ встрѣтится намъ въ весеннихъ пѣсняхъ различнаго склада и примѣненія[1]). Болѣе къ мѣсту, въ обращеніи къ пастуху, тоже самое говорится и въ одной пѣсенькѣ Призрѣнскаго Подгора, поющейся также «на ранило»:

Ој јубава ми девојко!
Чије ведро рано звни?
— Најрано је девојкино!
Рано тиће, рано лети,
Те ми паде на појате,
Те ми вика млад'овчара:

1) Оно встрѣчается, какъ обозначенія весенняго благополучія въ колядкахъ, волочобныхъ пѣсняхъ и др.; въ колядкахъ: Караџић, Српске нар. пј. II, стр. 119, № 189; Головацкій, П. Г. и У. Р. II, стр. 14—16, №№ 20—22, III стр. 14, № 17; Булгаковскій, Пинчуки *З. И. Р. Г. О.* XIII в. 3-й, стр. 31 и 46 №№ 1—2 (въ щедрицкихъ); Lud V, № 48, str. 237; Б. Бп. №№ 7, 10.

Дизај ми се млад'овчаре!
Овце ти се изјагњиле:
Свака овца по јагњенце,
Првоскина два јагњета [1]).

Изъ относящихся къ обряду «на ранило» сербскихъ пѣсенъ есть собственно только одна, которая, какъ будто указываетъ на основной забытый смыслъ этого дѣйства, вѣроятно, близкій по значенію нашему закликанію весны. Эта пѣсня напечатана у Милићевић'а:

Подранила девојка, подранила
Рано, ранано!
Јутром рано у горе, јутром рано,
Рано, ранано!
Да претекне месеца, да претекне,
Рано, ранано!
Да пробуди ораче, да пробуди
Рано, ранано!
Те да иду да ору, те да иду
Рано, ранано
Да си хране дечицу, да си хране.
Рано, ранано!

(Смыслъ этой пѣсни такой: настала рабочая пора, пусть встанетъ рано дѣвушка и разбудитъ пахаря, ему нужно теперь ѣхать въ поле орать, отъ этого зависитъ благополучіе семьи, особенно его малыхъ дѣтокъ).

Остальныя пѣсни только вслѣдствіи внѣшней близости содержанія вошли въ обиходъ этого обряда. Если это не просто пѣсни шуточныя, то онѣ прямо или иносказаніемъ говорятъ о сватовствѣ и суженомъ [3]); къ нимъ мы вернемся поэтому позже,

1) Ястребовъ, l. c., стр. 41—42, ср. стр. 93.
2) Жив. срба сељ., стр. 96.
3) Таковы — изъ пѣсенъ Милићевић'а третья на стр. 95, и у Милојевић'а П. и об. укупной н. срб. I, стр. 119—120.

когда будетъ идти рѣчь о поздравительныхъ и хороводныхъ пѣсняхъ, отвѣчающихъ именно этой сторонѣ быта.

Обрядъ «на ранило» такъ же, какъ и закликаніе весны въ Россіи, производится въ Сербіи и при водѣ. Такъ совершается онъ на Вербное воскресенье. Дѣвушки водятъ коло, играютъ и поютъ около рѣчекъ или источниковъ[1]). Къ этой разновидности обрядоваго дѣйства приспособляются и соотвѣтственныя пѣсни. Въ нихъ говорится о томъ, какъ замутилась вода, о томъ, зачѣмъ вода нужна дѣвушкамъ и этимъ способомъ также приходятъ къ суженому и къ сватовству[2]).

Представленіе о перелетной птицѣ, какъ о ближнемъ провозвѣстникѣ весеннихъ радостей въ сербскихъ пѣсняхъ «на ранило» не встрѣчается вовсе. Нѣчто подобное поется только въ одной хороводной пѣсенкѣ. Тутъ роль птицы играетъ пчелка. Она приноситъ отъ Бога «празднички» съ ихъ типичными аттрибутами:

Долете челка од Бога,
Казује лето богато:
Великдан шарен, прешарен,
Ђурђевдан травком и шумом.
Петровдан белим јечменом[3]).

У прочихъ славянскихъ народностей такъ же, какъ и въ фольклорѣ Запада, лишь кое-гдѣ сохранились отрывочные намеки на изображенный только что обрядъ. Онъ переживаетъ здѣсь въ отдаленныхъ примѣненіяхъ, уже подвергшихся постороннимъ наслоеніямъ, и только пристально приглядѣвшись къ нимъ, можно

---

1) Ястребовъ, l. c., стр. 93—94; Караджичъ Ж. и Об., стр. 26.

2) Таковы кромѣ пѣсенъ Милојевиħ'а (указанныхъ выше) пѣсни у Караджича Ж. и Об. стр. 26 и его же Срб. н. пј. I стр. 126, № 200, та же и у Милиħевиħ'а стр. 95; ср. еще пѣсню объ оленѣ, замутившемъ воду, Караджичъ Ж. и Об. стр. 26, Срп. нар. пј. I, стр. 126, № 199, Милиħевиħ l. c., стр. 95. Эта тема принадлежитъ пѣсенному достоянію всей Европы; см. у Jeanroy, Les or. de la p. l. p. 162; объ отношеніи оленя къ браку см. Потебня Объясн. малор. и ср. п. II, глава XX-я.

3) Ястребовъ, l. c., стр. 119; ср. русскую пѣсню ШВ стр. 338, № 1181.

открыть въ нихъ основную мысль, близкую разобраннымъ мною русскимъ и сербскимъ обрядамъ. Таковъ обрядъ, сообщенный Кольбергомъ: въ Польшѣ, на великій четвергъ, дѣвушки собираются передъ разсвѣтомъ на берегахъ рѣкъ и прудовъ и тамъ ожидаютъ восхода солнца. Какъ только солнце выйдетъ изъ-за горизонта, онѣ раздѣваются, скачутъ въ воду, распускаютъ волосы и приговариваютъ:

Wodane! na tobi rusu kosu
daj mini diwoczu krasu,
daj krasu denyci
bij'm buła borzo mołodyci (a)[1].

Здѣсь основной смыслъ развитъ еще, какъ впрочемъ и въ большинствѣ сербскихъ пѣсенъ «на ранило», чисто дѣвичьими заботами о бракѣ. У чеховъ выходятъ передъ восходомъ солнца въ поле на великую пятницу, становятся на колѣни и говорятъ:

Ráno, ráno, raníčko,
Dřív než víšlo slunečko,
Židé pana Ježíše jali.
On se třás, oni se ho ptali:
Pane máš-li zimici?
«Nemám, onež miti bude,
Kdo na mou smrt pamatovat bude»[2].

(«Рано, рано, раненько, до восхода солнца, взяли жиды господина Іисуса. Онъ дрожалъ, а они его спрашивали: «Господинъ, нѣтъ-ли у тебя лихорадки?» — Нѣтъ, и у того не будетъ, кто станетъ помятовать мою смерть»). Въ этой странной пѣснѣ сохранился все-таки напѣвъ, соотвѣтствующій нашему «рано ой рано» и сербскому «рано најрано».

Возможно, что въ какомъ-нибудь отношеніи къ обряду «на ранило», справляемому при водѣ, стоитъ и чешскій пасхальный

1) Kolberg, Pokucia str. 146.
2) Erben, Pr. č. p. a. ř. I, str. 60.

обычай «chodit na Kupání», на который указывалъ Hanuš. Онъ приводитъ также два варіанта пасхальной пѣсенки, близкой нашимъ закличкамъ весны; въ нихъ поется:

Velkonočko, Velkonočko, kdes tak dlouho bývala?
U studánky, u studánky ruce nohy myvala.

или, какъ въ другомъ варіантѣ:

Líto, líto, líto, kdes tak dlouho bylo?
U vody u vody ruce nohy mylo? [1])

Обращеніе къ олицетворенной Пасхѣ или веснѣ, конечно, вполнѣ соотвѣтствуетъ нашему призыву весны.

Можетъ быть далекое переживаніе даннаго обрядоваго типа лежитъ и въ основѣ краковскаго «Kuliga», этого сложнаго маскараднаго дѣйства, которое справляютъ, наряжаясь старостомъ и старостихой, жидомъ арендаторомъ и кабатчикомъ, цыганомъ и пр. и въ подобныхъ костюмахъ, какъ будто невзначай, наѣзжая къ кому-нибудь въ гости. Въ этой по преимуществу шляхетской забавѣ, конечно, много святочнаго; но откуда его названіе? Что оно взялось не спроста и что въ немъ можно заподозрѣть черты типично весеннія, какое-то смутное отраженіе празднованія весенняго прилета птицъ, можетъ быть позволительно усматрѣть изъ словъ старосты; когда онъ представляетъ свой маскарадный кортежъ хозяину того дома, гдѣ будетъ происходить пиршество, онъ между прочимъ говоритъ:

Z szezękiem, brzękiem Kulig jedzie,
Kulig, kulig - ptaszek szary;
przez lato pilnuje pola,
by się nie dał pożyć biedzie [2]).

(«Съ лязгомъ и бряцаньемъ ѣдетъ куликъ, куликъ сѣрая птичка стережетъ лѣтомъ поле, чтобы не случилось бѣды»).

---

1) Hanuš, Báj. kal. slov. str. 126—127; ср. Erben, P. a. ř. str. 58.

2) Kolberg, Lud. s. V cz. 1ª str. 255—256; описаніе самаго обряда 252—260. Ср. Петрушевичъ, Общер. кал., стр. 30.

Въ Германіи сохранились кое-какіе остатки чествованія первыхъ прилетѣвшихъ птицъ и первой фіалки [1]). Во Франкфуртѣ еще въ XVIII в. сторожъ на городской башнѣ извѣщалъ трубнымъ звукомъ о прилетѣ перваго аиста и получалъ за это изъ общественныхъ суммъ вознагражденіе. Подобная уплата была произведена еще 1-го марта 1704 года [2]). Намекъ на самое «закликаніе» можно видѣть и въ словахъ одного Пфальцскаго варіанта тѣхъ многочисленныхъ «споровъ зимы и лѣта», описаніемъ которыхъ обыкновенно начинаютъ обзоръ нѣмецкихъ весеннихъ обрядовъ [3]). Эта игра изгнанія зимы и введенія лѣта, какъ извѣстно, всего чаще, имѣетъ мѣсто въ воскресенье на четвертой недѣлѣ великаго поста (Laetare), когда по старому римскому календарю зима встрѣчалась съ лѣтомъ. Въ Пфальцѣ въ серединѣ прошлаго вѣка при этомъ между прочимъ пѣли:

Wir woll'n hinaus in den Garten,
Den sommer zu erwarten,
Wir wollen hinter die Hecken,
Den sommer zu erwecken u s. w. [4]).

(«Мы хотимъ пойти въ садъ дожидаться лѣта, мы хотимъ пойти за ограду лѣто разбудить»).

Въ Швеціи сельскій людъ троекратнымъ возгласомъ встрѣчаетъ прилетъ первой ласточки [5]), а въ Стокгольмѣ въ началѣ великаго поста происходило даже нѣчто совершенно близко напоминающее наше «закликаніе». Городскіе жители выходятъ съ ве-

---

1) Grimm, D. M. a. n. III, p. 762—763.

2) *Journal von und für Deutschland* 1784 Bd. I s. 423 приведено у Wintzschel-Schmidt'a Kleine Beitr. z. d. M. 2er th., s. 302.

3) Объ этомъ кромѣ 24-й главы Миѳологіи Гримма (съ приложеніями) см. Uhland, Schriften III, s. 18 u f.; Jahn, Opferbräuche, s. 89—94; Hönig въ *Z. d. V. f. V.* III, s. 226—227; Usener, Italische Mythen *Rhein. Museum* XXX, p. 191 etc.; Frazer, Golden Bough, I, pp. 257—268; Máhal, Nákres slav. bajesl, str. 192; А. Н. Веселовскій. Три главы изъ ист. поэтики *Ж. М. Н. Пр.* 1898, апрѣль—май, стр. 19—25 отд. оттиска.

4) Montanus, Deutsche Volksf., s. 24.

5) Grimm, D. M. a. n. p. 763 (v. III).

чера за городъ, располагаются подъ едва зеленѣющими деревьями и ждутъ здѣсь восхода солнца, которое они привѣтствуютъ пѣснями. Текстъ этихъ пѣсней, авторъ, сообщившій этотъ обрядъ, къ сожалѣнію, однако, не приводитъ. Послѣ этого подъ звуки уже другихъ пѣсенъ всѣ возвращаются обратно домой[1]).

Можетъ быть нѣчто подобное представляетъ собою и сообщенное вкратцѣ графиней Мартиненго итальянское обыкновеніе «chiamar l'erba». Оно производилось въ мартѣ мѣсяцѣ на озерѣ Poschiavo [2]).

Извѣстный старо-англійскій Cuckoo Song, восходящій, быть можетъ, къ серединѣ XIII вѣка всего вѣроятнѣе, также отвѣчалъ какому нибудь обрядовому представленію. Отголоскомъ его въ современномъ быту представляется отмѣченный въ началѣ этого вѣка въ Шропширѣ обычай не работать въ тотъ день, когда въ первый разъ услышана кукушка[3]). Далеко не исключительно подъ вліяніемъ своего классическаго образца воспѣлъ кукушку и неизвѣстный латинскій поэтъ VIII—IX в., въ такъ наз. Carmen de Cuculo[4]).

Сущность всѣхъ этихъ, не особенно распространенныхъ, но все же интересныхъ обрядовъ состоитъ въ молитвенномъ обращеніи къ веснѣ. Они производятся рано утромъ на зарѣ, такъ что солнце представляется въ моментъ отправленія обряда какъ будто восходящимъ впервые, возвѣщающимъ весеннее возрожденіе природы, приносящимъ съ собою наступившую наконецъ новую пору (ver novum). Обращаются относящіяся сюда пѣсни однако не къ солнцу, а либо къ перелетной птицѣ, носительницѣ

---

1) *Breslauer Zeitung* 1889, фельетонъ 29-го сент.; приведено у Bielschowskiego, Gesch. d. deutsch. Dorfpoesie, s. 12, прим. 3-е къ стр. 11.

2) Count. E. Martinengo-Cesaresco, Essays in the st. of folk-songs, p. 254.

3) Ten-Brink, Early english. Lit. London. 1887, p. 305; Brand, Pop. Antiqu. ed Ellis II, p. 197; о кукушкѣ въ англ. литер. см. James Hardy, Popular History of the cuckoo. *Fol-Lore Rec.* II, pp. 47—91.

4) Duemler Poetae Latini Aevi Carolini, p. 269. *Mon. Germaniae* t. I; Ebert, Allg. Geschichte der Lit. des Mittelalters Band II, s. 68. А. Н. Веселовскій, Три главы изъ ист. поэтики, стр. 21, отд. отт. *Ж. М. Н. Пр.* 1898, апрѣль.

весеннихъ благъ, либо къ самой олицетворенной веснѣ, либо къ Богу, для каждаго вѣрующаго представляющемуся естественно источникомъ всякой благодати.

Къ олицетворенной веснѣ кромѣ приведенныхъ выше пѣсенъ уже прямо молитвенно взываетъ одна великорусская пѣсенка изъ сборника Сахарова:

Весна, весна красная,
Приди весна съ радостью,
Съ радостью, съ радостью,
Съ великою милостью:
Со льномъ высокіимъ
Съ корнемъ глубокіимъ
Съ хлѣбами обильными [1]).

Я уже привелъ веснянку изъ сѣверной части Подольской губерніи, начинающуюся благочестивымъ христіанскимъ запѣвомъ; въ другой пѣсенкѣ изъ той же мѣстности схожій мотивъ развивается подробнѣе:

Благослови, Боже,
Зимы замыкаци
Весну выкликаци.
Дай же намъ, Боже,
Жита и пшаницы,
Зяленой травицы.
Дай же намъ, Боже,
На хлѣбъ-жито родъ,
А на статокъ плодъ,
На людзей здоро(у)е [2])

Тоже напѣваетъ и совершенно независимая отъ обряда закликанія весны великорусская пѣсня:

---

1) Сахаровъ, П. р. н. IV, стр. 375.
2) *Подольскія Губ. Вѣд.* 1895, № 26.

Охъ и дай, Боже, добрые годы!
Годы добрые, хлѣбородные.
Зароди, Боже, жито гу́стое,
Жито густое, колосистое,
Колосистое, ядренистое,
Чтобы было съ чего пиво варити,
Пиво варити, робятъ женити,
Робятъ женити, дѣвокъ отдавати [1]).

Рядомъ съ этими двумя-тремя русскими молитвенными пѣснями можно поставить еще одну болгарскую, записанную въ Кремиковцахъ на Софiйскомъ полѣ. Она относится только къ нѣсколько болѣе позднему времени и призываетъ Святую Троицу:

Кирле ресле — Господи помилуй.
Света Тройца слезни оз-горе,
Та си влезни въ село,
Та искарай кмете, кметице!
Куни да носимъ, Бога да молимъ:
«Я дай ми Боже ситна росица —
По горѣ руйно, по́ поли ситно,
Трѣва да расте, паунъ да пасе,
Паунъ да пасе, перья да рони,
Перья да рони, моми да beратъ,
Моми да beратъ, китки да вiятъ,
Китки да вiятъ, момци да зиматъ [2]).

(«Кvрiе елейсонъ — Господи помилуй. Святая Троица сойди съ неба, войди въ село и прикажи кметамъ и кметицамъ. Пусть носимъ мы вѣтви и молимъ Бога»: «Дай мнѣ, Боже, частую росу на горѣ обильно, по полю мелко, да ростетъ трава, да пасется павлинъ, да пасется павлинъ, да роняетъ онъ перья; дѣвушки

1) Ш. В. стр. 338, № 1179.
2) Качановскiй, Пам. б. нар. творчества, № 40, стр. 109; ср. схожую лазарскую пѣсню Илиевъ Сб. отъ нар. умотв. I,1 стр. 238, № 189.

пусть ихъ берутъ и вьютъ вѣнки, вьютъ вѣнки, парни пусть ихъ будутъ сватать»). Начавши молитвеннымъ запѣвомъ, пѣсня сошла на образъ такой же типично весенній, какъ и въ сербскихъ на ранило. Это роняньe перьевъ птицы упоминается не спроста, это одинъ изъ иносказательныхъ способовъ заговорить о суженомъ, который широко распространенъ и въ колядкахъ, и въ весеннихъ пѣсняхъ различнаго склада и примѣненія [1]).

Обрядъ закликанія весны привелъ насъ, такимъ образомъ, къ молитвѣ, къ культу.

О существованіи весенняго культа боговъ у славянъ и германцевъ мы никакихъ положительныхъ свѣдѣній не имѣемъ, но вѣроятнѣе всего нѣчто подобное у нихъ существовало. То молитвенное настроеніе, которое сказывается въ приведенныхъ мною веснянкахъ, разумѣется, вполнѣ естественно, и въ до-христіанскую пору оно должно было вылиться въ формѣ моленія богамъ и того или иного вида жертвоприношенія [2]).

Косвеннымъ подтвержденіемъ существованія у славянъ весенняго культа могутъ служить еще и кое-какія аналогіи. У нашихъ инородцевъ-язычниковъ, рядомъ съ обрядами вполнѣ схожими съ тѣми, которыми наше простонародье начинаетъ весной каждый новый шагъ въ своей дѣятельности, справляются въ весенніе праздники и общія жертвоприношенія, предназначенныя иногда для цѣлой волости. Во время нихъ и при ихъ посредствѣ инородцы молятся объ общемъ благополучіи, сразу охватывая

---

1) Потебня, Объясн. Мал. и ср. п. II, главы XLIV и XLV.

2) Можетъ быть тутъ умѣстно привести свидѣтельство Менеція (XVI в.) о Пруссахъ, Литвѣ и Жмуди, сообщенное Фаминцынымъ (Бож. др. славянъ, стр. 115): «Въ день св. Георгія, разсказываетъ Менецій, они имѣютъ обыкновеніе приносить жертву Пергрубіосу, котораго признаютъ богомъ цвѣтовъ и растеній. Жертвоприношеніе происходитъ слѣд. обр.: жрецъ, называемый вуршкайтъ, держитъ въ правой рукѣ чашу, наполненную пивомъ, и, призывая имя бога, пьетъ хвалу его: «ты, возглашаетъ онъ, — прогоняешь зиму, ты возвращаешь прелесть весны, ты зеленишь поля и сады, покрываешь листвою рощи и лѣса!» Пропѣвши эти слова, онъ схватываетъ зубами чашу и, не прикасаясь до нея руками, выпиваетъ пиво, пустую же чашу бросаетъ назадъ черезъ голову». Menecius. De sacrif. 390.

религіозной мыслью всѣ свои запросы, всѣ тѣ хозяйственныя предпріятія, которыя каждое порознь всетаки обставятся еще и отдѣльнымъ обрядовымъ актомъ.

У вотяковъ, напримѣръ, на слѣдующій день послѣ запашки (гырны-потонъ) справляется торжественный праздникъ Гуждоръ, на который сходится все окрестное населеніе. Оно состоитъ изъ особой моляны, для которой дѣвушки той деревни, гдѣ она имѣетъ мѣсто, выбираютъ попа; на пригоркѣ подъ елью разстилается скатерть; на нее кладутъ особыя лепешки, блины и проч., и жрецъ произноситъ молитвы, держа въ рукахъ вѣтку пихты. Во время богослуженія дѣвушки угощаютъ присутствующихъ кумышкой и взимаютъ за это особую плату. Послѣ молитвы праздникъ заканчивается, разумѣется, гуляньемъ [1]). Подобный характеръ носитъ вотскій же праздникъ буэ-шуръ или буэ-дюкъ [2]). Такое же торжественное жертвоприношеніе совершаетъ Мордва на праздникъ Шушмонь латонь озксъ [3]) и совершали прежде подъ названіемъ агга-паремъ [4]) заволжскіе черемисы. Осетинскій праздникъ Рамонъ-бонъ (въ концѣ пятой недѣли великаго поста), во время котораго приносится жертва и призываются святые Николай, Георгій и Илья, можно отнести въ ту же категорію. Во время богослуженія жрецъ нѣсколько разъ спрашиваетъ присутствующихъ: «Чего вы хотите?», и получаетъ все тотъ же отвѣтъ: «Хоръ-хоръ (хлѣба, урожая)» [5]).

Первухинъ приводитъ одну довольно длинную вотскую весеннюю молитву, произносимую дзэкъ попомъ на проталинкахъ:

---

1) Верещагинъ. Вотяки Сосновскаго края *З. И. Р. Г. О.* XIV вып. 2 (I) стр. 39—42.

2) Тезяковъ, Праздники и жертв. пр. у вотяковъ язычниковъ. *Новое Слово* 1896, январь, стр. 5.

3) Смирновъ, Мордва. *Изв. Общ. Арх. Ист. и Этн. при Казанскомъ Университетѣ* XII (1894), стр. 313.

4) Знаменскій, Горные черемисы. *Вѣстн. Евр.* 1867, декабрь, стр. 65.

5) Дубровинъ, Истор. войны и влад. русск. на Кавказѣ I в. 1-й, стр. 302—303.

«Помилуйте насъ Инмаръ, Кылдысинъ!
Хорошія: весну, лѣто и осень ниспошлите намъ!
Семью кружками сосѣдей однообразно и единодушно встаемъ и садимся,
Съ добрыми сосѣдями: съ воршуномъ Петра (имя рекъ: перечисленіе) встаемъ и садимся.
Съ воршуномъ Пурга, Бигра, Ворця и Какся мы встаемъ и садимся.
О творецъ и хранитель хлѣба! Весною во время нашего выхода на общую работу, во время пашни, бороньбы, во время разбрасыванія — разсѣиванія зерна, дай намъ легкости и силы!
Въ Герберъ, когда мы выйдемъ работать — трудиться во время кошенія»....

и такъ далѣе, перечисляется весь кругъ работъ вплоть до осени, причемъ жрецъ старается ничего не пропустить, назвать все, что предстоитъ сдѣлать. Кончается эта молитва слѣдующимъ пожеланіемъ:

«Въ то время, когда мы поволочемъ — потянемъ зерна съ овина, въ амбары, когда мы будемъ наполнять, насыпать сусѣки зерномъ, пусть людямъ будетъ весело, какъ поющему лебедю!
Когда мы зерно возьмемъ ложкою, да не будетъ замѣтно слѣда.
Когда мы возьмемъ ковшомъ, да не останется слѣда,
Когда мы возьмемъ ночевкой, да не останется слѣда,
Когда мы возьмемъ корзиной, да не останется слѣда,
. . . .
О творецъ и хранитель хлѣба, Кылдысине!
О податель и стражъ домашнихъ животныхъ, Инмаре!
О распорядитель и повелитель пчелъ, Квазе-э
Будьте здоровы!!» [1])

---

1) Первухинъ. Эскизы пр. и б. инородцевъ Глаз. уѣзда, эскизъ III-й, стр. 7—9.

Эта пространная молитва относится, очевидно, уже не къ отдѣльной разновидности весенней обрядности. Она захватываетъ шире, ставится вровень съ общимъ весеннимъ культомъ.

Въ древнихъ Аѳинахъ во время городскихъ Діонизій 9-го Элафеболія (мартъ — апрѣль) происходило въ театрѣ общее служеніе двѣнадцати богамъ и хоръ пѣлъ: «ἄλλοις τε θεοῖς καὶ τοῖς δώδεκα», при чемъ каждый жрецъ представлялъ особое божество. Моммзенъ полагаетъ, что общій характеръ этого торжества оно не пріобрѣло при введеніи вакхизма, а, напротивъ, имѣло искони. «Само время года, прибавляетъ онъ, наводило на это. Въ мартѣ и апрѣлѣ вѣютъ нѣжные вѣтры (зефиръ), флора еще не поражена лѣтнимъ зноемъ, деревья покрываются листвой, послѣ тихой зимы вновь слышится пѣніе прилетѣвшихъ птицъ; все прекрасное возвращается къ человѣку. Кого ему возблагодарить за это? Конечно, небесныхъ гостей; они опять вернулись и принесли съ собою все прекрасное» [1]). Равнымъ образомъ и Виргилій совѣтовалъ земледѣльцу:

In primis venerare deos, atque annua magnae
Sacra refer Cereri laetis operatus in herbis
Extremae sub casum hiemis, jam vere sereno.

(Georg. I, 338—341).

Можетъ быть, позволительно параллельно съ этимъ весеннимъ богослуженіемъ поставить и старое римское празднество въ честь Dea Dia, происходившее въ ея священной рощѣ на via Campana на разстояніи пяти тысячъ шаговъ отъ Рима вверхъ по теченію Тибра. Это передвижное торжество, въ эпоху императоровъ назначенное, правда, гораздо позже, на послѣднія числа мая, имѣло, такъ сказать, общее весеннее значеніе. Братья Арвалы, которые совершали жертвоприношеніе Deae Diae (и еще какимъ-то другимъ богинямъ?), въ своей старинной пѣснѣ, при императорахъ уже переставшей быть непонятной, призывали ларовъ,

1) Feste der St. Athen. ss. 437 u. 446—447.

Марса (весенняго сельско-хозяйственнаго бога по преимуществу въ древнемъ Римѣ) и semones[1]).

Какъ переживаніе какой-то формы культа, обыкновенно и толкуется обрядъ «закликанія» весны; относящіяся же сюда пѣсни понимаются именно, какъ молитвы[2]). Въ подтвержденіе этого мнѣнія зачастую приводится еще одинъ, какъ будто подходящій сюда, великорусскій обрядъ, разсказанный нѣкогда Сахаровымъ и теперь не такъ давно записанный снова въ Саранскомъ уѣздѣ, Пензенской губерніи. Какъ только станетъ сходить снѣгъ, бабы начинаютъ раскладывать свои точи. На нихъ онѣ кладутъ кусочекъ пирога или что-нибудь другое, оставляютъ эти кусочки на всю ночь и приговариваютъ: «вотъ тебѣ, весна — матушка»[3]). Къ молитвенной пѣснѣ присоединяется такимъ образомъ и самое жертвоприношеніе.

Однако заключать отъ современнаго обряда къ существованію языческаго культа всегда опасно, и когда приходится склониться къ этому, необходимо оговориться, въ какомъ объемѣ и въ какомъ значеніи это дѣлается. Культъ предполагаетъ религіозное дѣйствіе, сложившееся въ особыхъ условіяхъ жреческаго, вѣроисповѣднаго состоянія религіозныхъ формъ. Онъ стоитъ скорѣе въ концѣ обрядовой эволюціи, и въ извѣстномъ смыслѣ завершаетъ, доканчиваетъ эту эволюцію. «Когда простѣйшее анимистическое міросозерцаніе, говоритъ А. Н. Веселовскій, вышло къ болѣе опредѣленнымъ представленіямъ божества и образамъ миѳа, обрядъ принялъ болѣе устойчивыя

---

1) Roscher's Ausf. Lex. der gr. u r. Myth. I отд. 1-й, ss. 965,8—50; 969,10—60, 974—975,60—30. Въ пониманіи пѣсни братьевъ Арваловъ я слѣдую главнымъ образомъ за Биртомъ. Das Arvallied *Archiv fur lateinische Lexicografie* (1898) XI, s. 149—195; см. особенно страницы: 155, 159, 163, 169—172 и др. Въ указанныхъ мѣстахъ Биртъ старался подчеркнуть обще-весенній религіозный смыслъ пѣсни Арваловъ. См. также Pauly-Wissowa Realenciclopedie, ss. 1475—1486.

2) Аѳан., Поэт. воззр. I, стр. 228—230; Фаминцынъ, Божества др. сл., вып. 1-й, стр. 296.

3) Сказ. р. н. II, стр. 50; Аѳан., Поэт. воззр. II 690; *Этн. Обозр.* 1891, № 4, стр. 187.

формы культа»[1]). Так. обр. чтобы получить право усматривать въ современномъ обрядѣ пережитокъ культа, надо прежде всего удостовѣриться въ томъ, что разсматриваемое религіозное дѣйствіе обращается или дѣйствительно нѣкогда обращалось къ божескому образу, и затѣмъ открыть еще и миѳъ, ложащійся въ основу ученія объ этомъ божествѣ.

Въ отношеніи къ обряду «закликанія» весны первое, повидимому, уже на лицо. Олицетворенная весна, къ которой обращаются пѣсни, понимается обыкновенно, какъ богиня весны. Разъ «языческіе боги вообще возникли изъ различныхъ олицетвореній»[2]), то встрѣчая олицетвореніе въ обрядѣ, пѣснѣ или сказкѣ, мы вправѣ принять его за «аллегорическую ступень въ образованіи миѳа»[3]). Олицетвореніе будетъ какимъ-то эмбріономъ божескаго образа, богомъ недоразвившимся, застывшимъ на ранней стадіи своего миѳологическаго развитія. Поэтому если веснѣ-матушкѣ приносятъ жертву, если она представляется ѣдущей на сохѣ, и ея образъ подъ видомъ «вясноўки» даже воспроизводится въ обрядовомъ дѣйствѣ, то весна можетъ также, повидимому, претендовать на особое мѣсто въ славянскомъ Олимпѣ. Ей, правда, нехватаетъ еще миѳа, но вотъ недавно на страницахъ Вѣстника Европы Фаминцынъ постарался прибавить этой богинѣ и недостававшій ей миѳъ[4]). Слѣдуя въ методологическомъ отношеніи за Шварцомъ и Куномъ, онъ выходитъ изъ предположенія, что обрядъ отражаетъ миѳъ и что отдѣльные эпизоды этого миѳа могутъ быть возсозданы изъ сопоставленія разныхъ разбросанныхъ въ обрядѣ и пѣснѣ подробностей. Къ такому методу достаточно, конечно, приложить немного фантазіи, и тогда по старой канвѣ античныхъ разсказовъ о богахъ

---

1) Три главы истор. поэтики *Ж. М. Н. Пр.* 1898, апрѣль—май, стр. 13 отд. оттиска.

2) Grimm, D. M. a. n., p. 882.

3) Uhland, Schriften III, s. 36.

4) Богиня Весны въ пѣсняхъ и обрядахъ славянъ. *Вѣстн. Евр.* 1895, іюнь и іюль.

можно развести какіе угодно миѳологическіе узоры. Богиня весны ожила подъ перомъ Фаминцына въ стройно установленномъ миѳѣ, и миѳъ этотъ, какъ и слѣдовало ожидать, оказался извѣстнымъ разсказомъ о Деметрѣ и Персефонѣ. Персефона — весна, и вотъ, когда она исчезаетъ, похищенная въ лѣтній зной подземнымъ богомъ, ей поется пѣсня, до сихъ поръ сохранившаяся въ Бѣлоруссіи:

Весна, весна, весняночка, идѣ твоя дочка Маряночка?
— Сидить у садочку, шъеть сыну сорочку [1]).

То же поется и въ малорусской веснянкѣ:

Ой весна, весна, да весняночка
Де твоя дочка, да паняночка.
Десь у садочку шиє сорочку;
Шовкомъ по біллю да вишиває,
Своему милому пересилає:
Надівай іі що неділеньки,
Споминай же мене що годиноньки.
Шовкомъ я шила, а біллю рубила,
Жаль мені козака, що я полюбила [2]).

Что образъ весны, о дочери которой спрашиваетъ пѣсня, куда она скрылась, не случайный, а коренной въ пѣсенной литературѣ, показываютъ его многія параллели. Фаминцынъ привелъ нѣсколько аналогичныхъ пѣсенъ изъ купальскаго цикла:

— Купалночка,
Гдѣ твоя дочка?
— У городѣ красочки рве,
Красочки рве, вяночки вье,
Дѣвóчкамъ дае,
Сяей — таей по вяночку [3]).

---

1) Романовъ, Бсб. I, стр. 263, № 4; бѣл. русск. варіанты: Ibid № 1; Радченко, П. Гом. уѣзда. *З. И. Р. Г. О.* XIII, в. 2-й, стр. 2, № 2.
2) Чубинскій, Тр. Ш, стр. 113, № 4.
3) Б. Бп., стр. 35, № 67; *Вѣст. Евр.* 1895, іюнь, стр. 679.

Сюда же относится и одинъ чешскій варіантъ; рядомъ съ приведенными выше пѣсенными вопросами у весны, куда она дѣлась, Hanuš сообщаетъ одинъ моравскій варіантъ подобной пѣсни, можетъ быть сродный съ бѣлорусской пѣсенкой о Маряночкѣ:

— Ej Maria, ej Maria,
kdes tak dlouho byla?
— U studánky u ruděnky (?)
jsem se umývala
šátečkem, šátečkem jsem se utírala,
Zámečkem, zámečkem jsem se zamýkala[1]).

(«Эй Марія, эй Марія, Гдѣ ты такъ долго пребывала»? «У студенца, на лугу, я умывалась и т. д.»[2]).

Эти пѣсни Фаминцынъ сближаетъ съ одной стороны съ нѣсколькими купальскими пѣснями, гдѣ говорится объ Купалѣ, какъ похитителѣ дѣвушки на сушѣ или на водѣ, а съ другой съ извѣстнымъ также купальскимъ обрядомъ бросанья въ воду или сжиганья или похоронъ кудрявой березки или соломеннаго чучела, изображающаго женщину. Изъ этого сопоставленія, по его мнѣнію, оказывается, что, приносимая весною въ село въ видѣ «гостейки»[3]), славянская богиня весны исчезаетъ въ пору лѣтняго солнцестоянія, какъ древне-греческая Персефона, похищенная богомъ преисподней. Миѳъ о Деметрѣ и Персефонѣ лежитъ такимъ образомъ въ основѣ всей весенней и лѣтней обрядности[4]).

На первый взглядъ такое толкованіе можетъ показаться стройнымъ. Оно однако должно сильно поколебаться, если приглядѣться къ даннымъ обряда нѣсколько ближе.

Прежде всего вѣдь въ приведенныхъ выше русскихъ весеннихъ пѣсняхъ о куда-то запропастившейся дѣвушкѣ, она названа

---

1) Bájesl. kal. str. 127; Erben, P. a ř. str. 57.
2) Переводъ Фаминцына, *Вѣстн. Евр.* 1895, іюль, стр. 145.
3) Относительно «гостейки» см. ниже.
4) *Вѣстн. Евр.* 1895, іюнь, стр. 683—699.

дочерью весны, такъ что весна оказывается скорѣе Деметрой, чѣмъ Персефоной греческаго миѳа. Это первое затрудненіе. Его Фаминцынъ обходитъ, правда, указаніемъ на то, «что и Деметра, и Персефона, представляютъ собою только раздвоеніе идеи *одной* и той же богини плодородія, на мать и дочь, весною обусловливающихъ оживленіе природы и потому радостныхъ и блаженныхъ, а къ осени совершенно мѣняющихъ свой характеръ, дѣлающихся мрачными, гнѣвными, подземными богинями» [1]). Это, можетъ быть и такъ, но въ Купальской пѣсни дѣвушка названа уже дочерью того же самаго Купалы, который ее и похищаетъ. Нужно ли и тутъ предположить «раздвоеніе»? Фаминцынъ этого не говоритъ, и эту трудность обходитъ уже молчаніемъ.

Еще большія затрудненія возникаютъ при толкованіи самой купальской обрядности. Топится, сжигается или хоронится здѣсь не только дѣвушка (Марена, Кострома, Русалка) [2]), но какой-то мужской образъ (Купало, Кострубонько) [3]). А. Н. Веселовскій, изучавшій купальскую обрядность совсѣмъ съ другой точки зрѣнія, даже предполагаетъ, что именно мужское существо и должно было первоначально изображаться въ обрядѣ [4]). Далѣе женская фигура сама называется именемъ своего похитителя (Дзѣвкой Купалой, Купалочкой) [5]). Конечно, и эти колебанія обряда можно объяснять «самозабвеніемъ», но какъ тогда установить границу между «самозабвеніемъ» и «переживаніемъ»?

Миѳологическія толкованія народныхъ обрядовъ всегда неминуемо ведутъ къ слишкомъ произвольному ихъ пониманію,

---

1) Ibid., стр. 680.

2) Аѳанасьевъ, Поэт. Возвр. III, стр. 721; Чубинскій, Тр. III, стр. 193—195; Kolberg, Lud I str. 202; Сахаровъ, Сказ. II, стр. 207—216; Терещенко, Б. р. н. VI, стр. 191—195; ШВ., стр. 367 и слѣд.; *Зап. Общ. Арх. Ист. и Этн. при Каз. Унив.* X (1892), стр. 119—121.

3) Чубинскій, Тр. III, стр. 77; Головацкій, Нар. п. Уг. и Г. Р. II, стр. 185; Ž. Pauli, P. L. Rusk. I, стр. 21—22.

4) *Журн. Мин. Нар. Просв.* 1894, № 2, стр. 313 и раньше Розыск. въ Обл. дух. ст. II, стр. 99—100.

5) Чубинскій Тр. III, стр. 195; Аѳанасьевъ, Поэт. Возвр. III, стр. 723.

всегда навязываютъ имъ такія особенности, которыхъ въ нихъ вовсе нѣтъ. И это вполнѣ понятно. Всякій миѳическій разсказъ всегда содержитъ въ себѣ цѣлый рядъ подробностей, безъ которыхъ теряется его главный смыслъ. Въ миѳѣ о Деметрѣ и Персефонѣ, напр., похититель непремѣнно долженъ быть Плутономъ, богомъ преисподней. На этой чертѣ миѳа зиждется все природное, основное его значеніе. Безъ него миѳъ теряетъ весь свой смыслъ. Ясное дѣло поэтому, что для теоріи Фаминцына совершенно необходимо, чтобы и нашъ Купало, играющій роль Плутона, оказался богомъ подземнаго міра. Но что же заставляетъ насъ думать, что это такъ? Доказательства этому, содержащіяся въ статьѣ Фаминцына, едва ли могутъ кого-нибудь убѣдить. «Подобно Плутону, говоритъ онъ, съ благодѣтельной, благопріятной для человѣка стороны его природы, онъ является подателемъ урожая, представителемъ богатства и изобилія. Купало также въ старинныхъ памятникахъ именуется богомъ *обилія и плодовъ земныхъ*. Купалу, по словамъ густинской лѣтописи, «безумніи за *обиліе* благодареніе приношаху въ то время, егда имяше настати жатва»... «Идолъ Купало, пишетъ Гизель, его же *бога плодовъ земныхъ* быти мняху и ему прелестью бѣсовскою омраченіи благодареніе и жертву *въ началѣ жнивъ* приношаху». Какъ представитель палящаго зноя и пёкла (подземнаго огня, по представленію жгущаго «травы и муравы» и древесные «подземные коренья»), Купало является въ купальскихъ пѣсняхъ подобно Плутону *похитителемъ* и *губителемъ* упомянутой выше паняночки» 1). На основаніи такихъ общихъ доводовъ, можно бы съ одинаковымъ успѣхомъ признать Купало и солярнымъ богомъ, какъ это дѣлалось до сихъ поръ. Одинаково можно назвать его богомъ или духомъ растительности.

Гораздо правдоподобнѣе объяснился купальскій обрядовый обиходъ въ статьѣ А. Н. Веселовскаго 2) изъ сопоставленія

1) *Вѣстн. Евр.* 1895, іюнь, стр. 682—683.

2) Гетеризмъ, Побратимство и Кумовство въ Купальской обрядности, *Журн. Мин. Нар. Просв.*, 1894, февраль, стр. 288—318.

его съ Адоніями. Тутъ мы не покидаемъ чисто обрядовой почвы и все время остаемся въ области тѣхъ же календарныхъ пріуроченій. Толкованію подвергаются также не отдѣльные эпизоды обряда и пѣсни, а весь купальскій циклъ со всѣми его особенностями, съ его гетеризмомъ и кумовствомъ, съ его христіанскими наслоеніями и широкой распространенностью по лицу всего европейскаго фольклора.

Вернемся однако къ пѣснѣ о Маряночкѣ, дочкѣ весны.

Схожія съ нею пѣсни купальскія представляютъ скорѣе аналогію пѣсеннаго замысла, чѣмъ являются ея варіантами. Купалочка, Аграфена купальница (23 іюня), и дочка ея такое же усугубленіе образа, какъ весна и ея дочь, паняночка. Купалочкина дочка въ саду вьетъ вѣнки, и назначеніе ихъ вполнѣ точно опредѣляется Купалочкой въ разговорѣ съ Иваничкой (24 іюня):

— «На што тебѣ красочки, Купалочка»?
Вянки вити, Иваничка,
Вяжисьским дѣўкамъ, Иваничка:
Яны замужь пойдуть, Иваничька [1]).

Это вполнѣ въ пѣсенномъ стилѣ: праздникъ всегда совершаетъ въ пѣснѣ то, что въ это время дѣлаютъ люди или, что происходитъ въ природѣ; такъ и въ одной изъ весеннихъ варіантовъ разбираемаго типа поется:

Весна Дуньку кличе:
Дай, Дунька, ключи
Одомкнуць зямлицу, (bis)
Выпустить травицу
На раннее лѣто,
На буйное жито [2]).

1) Б. Бп., стр. 30, № 51; ср. Сумцовъ, Культ. Пережив., стр. 145.

2) Ш. М.с.зкр. I, в. 1-й, стр. 127, № 127; схоже съ приведенной выше чешской аналогичной пѣсней и моравской; Марену спрашиваютъ:

Mařena, Mařena,
Kdes ty kluče poděla?

Эта Дунька, конечно, — та же дочка весны. Въ весеннихъ пѣсняхъ — вопросахъ смыслъ менѣе ясенъ, но и тамъ дочка сидитъ въ саду, какъ и подобаетъ весной. Она шьетъ рубашку милому, что, конечно, только пѣсенный предлогъ заговорить о суженомъ, отвоевавшемъ себѣ, какъ мы это увидимъ, не маловажное мѣсто въ весеннихъ пѣсняхъ. Въ другихъ варіантахъ чтеніе испорчено: у дочки весняночки оказываются и у самой дѣти.

Пѣсни о дочкѣ весны такимъ образомъ просто составляютъ небольшой и небогатый обрядовымъ содержаніемъ циклъ обращеній къ олицетворенной веснѣ, не имѣющій прямого отношенія къ самому закликанію, но близкій ему по общему поэтическому замыслу. Никакихъ свѣдѣній о миѳѣ весенней богини въ нихъ не содержится. Олицетвореніе не поднялось въ немъ до высоты божескаго образа.

Послѣ неудавшейся попытки доискаться весенняго миѳа приходится поэтому только признать, что несмотря на усилія Фаминцына, богиня весны остается всетаки безъ миѳа, а отсюда естественно должно нѣсколько поколебаться и представленіе о ея культѣ. Оно пошатнется еще болѣе, если отбросить ту теорію, по которой всякое поэтическое олицетвореніе содержитъ въ себѣ зародышъ божескаго образа. Если въ чемъ-нибудь можно упрекнуть маститаго создателя германской миѳологіи, то именно въ преувеличеніяхъ, вытекающихъ изъ подобнаго взгляда. Еще Маннгардтъ въ предисловіи ко второму тому своихъ Wald- und Feldkulte замѣтилъ, что Гриммъ слишкомъ произвольно возводилъ въ боги олицетворенія, на которыя онъ натыкался въ поэзіи и обрядѣ (s. XI). Этимологія ни одного имени языческаго бога не открыла въ немъ подобной основы. Въ большинствѣ случаевъ происхожденіе боговъ затянуто непроницаемой тайной, и только послѣдующія наслоенія въ ихъ культѣ дѣ-

---

прив. у Václavek'a, Moravské Valašsko, d. I, str. 78; въ другой, также моравской, пѣснѣ Марену просятъ отдать ключи св. Юрью. Kulda, M. n. p. II, str. 295, Erben, l. c., № 57.

лаютъ изъ нихъ представителей той или иной силы природы. Когда человѣкъ приписываетъ явленіямъ внѣшней природы свойства чисто человѣческія, и этимъ создается то своеобразное міровоззрѣніе, которое теперь называютъ анимистическимъ, онъ дѣлаетъ это скорѣе въ отношеніи къ конкретнымъ предметамъ, чѣмъ къ общимъ отвлеченнымъ понятіямъ. Ихъ первобытный умъ научается называть только гораздо позже. На пути обозрѣнія весенней обрядности мы не разъ встрѣтимся съ олицетвореніемъ временъ года, праздниковъ, даже мѣсяцевъ. Они особенно распространены въ народныхъ играхъ, — но большинство изъ нихъ носитъ воочію характеръ позднаго, почти современнаго образованія.

Напротивъ, символизмъ перелетной птицы, представленіе о ней, какъ о магическомъ провозвѣстникѣ весны, какъ о носителѣ весеннихъ радостей и счастья вообще, даже судя по тѣмъ даннымъ, которыя собраны мною до сихъ поръ, отражаютъ старинное, укоренившееся религіозное представленіе. Обращеніе въ молитвенной пѣснѣ къ прилетѣвшимъ только что птицамъ можно признать поэтому болѣе устойчивымъ, чѣмъ обращеніе къ олицетворенному времени года. Всякій разъ, какъ мы встрѣтимъ подобное обращеніе и въ другого рода пѣсняхъ, оно будетъ также и хронологически и по типу примѣненія, носить печать глубокой древности. Мы уже видѣли, что птица — существо священное, почти обоготворяемое.

Рядомъ съ призывомъ весны и перелетныхъ птицъ въ разбираемой группѣ пѣсенъ стоятъ еще чисто христіанскія обращенія. Разсмотрѣніемъ ихъ я и закончу этотъ обзоръ. Они лучше всего наведутъ на пониманіе того, въ какомъ смыслѣ молитвенныя пѣсни могутъ быть признаны отраженіемъ древняго весенняго культа.

Дѣло въ томъ, что вполнѣ отчетливо молитвенное настреніе сказалось вовсе не въ пѣсняхъ, прямо пріуроченныхъ къ обряду «закликанія». Оно выразилось здѣсь только въ запѣвахъ, обращенныхъ къ христіанскому Богу. Цѣликомъ, все содержаніе

пѣсни оно заняло лишь въ веснянкахъ, совершенно независимыхъ отъ «закликанія», и опять-таки проникнутыхъ христіанскимъ міровоззрѣніемъ. Приподнять это церковное наслоеніе и заглянуть въ далекое прошлое до-христіанской старины только на основаніи этихъ ничтожныхъ намековъ поэтому нечего и думать. Они позволяютъ только подозрѣвать существованіе культа, но отнюдь не констатировать его. Какимъ богамъ и въ какомъ смыслѣ весною молились и «жрали жертвы» наши предки, при такихъ скудныхъ свѣдѣніяхъ объ языческой религіи славянъ, мы, конечно, знать не можемъ и объ этомъ было бы напрасно дѣлать предположенія и строить догадки. Только въ такомъ общемъ и строго ограниченномъ смыслѣ и можно говорить о молитвенномъ складѣ разбираемыхъ пѣсенъ.

Пѣсни, непосредственно связанныя съ самымъ «закликаніемъ» носятъ, напротивъ, характеръ не культа, а обряда. Онѣ указываютъ на религіозное отправленіе, совершающееся въ самой религіозно-хозяйственной общинѣ средствами, которыми она располагаетъ сама, независимо отъ болѣе широкой религіозной организаціи. Эти средства въ данномъ случаѣ сводятся къ особой разновидности *заклинанія или пѣсеннаго заговора*. Въ народномъ сознаніи заклинаніе и молитва, хотя и сосуществуютъ, но довольно отчетливо различаются. Вспомнимъ, что въ обѣихъ бѣлорусскихъ молитвенныхъ пѣсняхъ христіанскаго Бога просятъ допустить до «закликанія» весны, дозволить удачно совершить этотъ особый, имѣющій самостоятельное значеніе, обрядовый актъ. Къ такому пониманію разбираемаго обряда склонялся и Аѳанасьевъ [1]), когда вторично разсматривалъ его въ третьемъ томѣ своего огромнаго и цѣннаго труда, не всегда, какъ извѣстно, послѣдовательнаго и выдержаннаго на однихъ и тѣхъ же основныхъ принципахъ.

Молитва естественно обращается къ личности подателя благодати; она возможна только при отчетливомъ представле-

1) Поэт. Воззр. III, 689—690.

ніи о подобной личности, при вполнѣ опредѣленномъ представленіи о его свойствахъ и способностяхъ. Заклинаніе, напротивъ, выходитъ изъ условій самой жизни, изъ тѣхъ потребностей и пожеланій, которыя испытываются совершающимъ его человѣкомъ. Первобытный человѣкъ, вѣруя въ симпатическую силу слова и дѣйства, старается вызвать ими желательное ему явленіе; и поэтому въ формулѣ заклинанія ему не такъ важно упоминаніе имени и аттрибутовъ самого подателя всякихъ благъ, какъ перечисленіе того, что онъ собственно желаетъ. Логическій интересъ лежитъ именно на этомъ послѣднемъ. Вотъ почему при замѣнѣ одного представленія о богахъ другимъ, при принятіи новаго вѣроученія, отрицающаго старое, почти безъ измѣненія продолжаютъ жить въ обрядовомъ обиходѣ старые пріемы заклинанія и заговора. Только самый образъ стараго подателя благодати, конечно, долженъ со временемъ стереться и либо замѣниться новымъ, либо совсѣмъ исчезнуть. Въ пѣсенныхъ весеннихъ заклинаніяхъ, о которыхъ здѣсь идетъ рѣчь, такъ именно и случилось. Сохранилась старая формула, и въ нее проникло слишкомъ общее безразличное въ религіозномъ отношеніи представленіе о веснѣ. Олицетвореніе есть только поэтическое выраженіе для этого общаго представленія. Равнымъ образомъ, когда бабы кладутъ весною на разосланныя красна или точи кусочки жертвеннаго приношенія, онѣ въ своей присказкѣ употребляютъ то же безразличное въ религіозномъ смыслѣ слово «весна-матушка». Если бы какой-нибудь святой въ ихъ міровоззрѣніи представлялся имъ покровителемъ ткацкаго ремесла, онѣ назвали бы его, и тогда эта наивная жертва естественно повысилась бы въ своемъ молитвенномъ значеніи.

II.

Въ приведенныхъ выше пѣсенкахъ преобладаетъ элементъ ожиданія. Весна еще не настала во всемъ своемъ блескѣ, ее

еще зовутъ, заклинаютъ. Правда, уже прилетѣли птицы, но онѣ лишь вѣстники весны, онѣ только что принесли ее съ собою. Ключи, которыми отмыкается земля и выпускаются на волю, и живая растительность, и роса, и теплое время, только что еще безшумно повернулись въ замкѣ. Принесены жертвы и спѣты молитвенныя пѣсни, чтобы снискать благоволеніе на самомъ рубежѣ новой поры, но въ самой природѣ проявились еще только кое-какіе признаки весенняго обновленія. И люди, и животныя, и хлѣба трепещутъ въ напряженномъ и полномъ надеждъ ожиданіи. Томительно тянется это переходное время, хотѣлось бы дружной, быстрой весны, а она медлитъ, останавливается на своемъ пути, какъ будто въ раздумьи. Говорятъ даже, что мартъ нарочно, разсердившись на зазнавшагося человѣка, на зло ему занялъ нѣсколько дней у апрѣля[1]). Послѣ короткаго февраля этотъ мѣсяцъ кажется такимъ длиннымъ. Какъ-то ужъ слишкомъ растянулся и великій постъ. Но мартъ, конечно, напрасно храбрится; будь онъ не рядомъ съ благодѣтельнымъ апрѣлемъ, онъ, пожалуй, могъ бы уничтожить весь скотъ и въ конецъ измучить людей; но апрѣль уже на дворѣ. Озими ожили, земля вздохнула, на деревьяхъ появилась листва, на лугу замелькали первые цвѣты (фіалки). Быстро вслѣдъ за ними станутъ цвѣсти и жимолость и боярышникъ, зацвѣтутъ и береза, и липа. Скоро вся природа пріодѣнется въ свой привѣтливый, совсѣмъ свѣжій нарядъ. Тогда, наконецъ, скажетъ весна свое послѣднее слово, какъ пора переходная, подготовительная, какъ *пролѣтье;* немудрено поэтому, что этотъ конечный моментъ весенняго расцвѣта природы чествуется особенно торжественно.

Весело, шумно, въ самодовольной радости справятся обряды, относящіеся къ этому второму и главному циклу весеннихъ об-

---

1) Кавказская легенда: Дубровинъ, Ист. войны и влад. русскихъ на Кавказѣ I,1, стр. 276. Отраженіе той же легенды можно видѣть въ народныхъ англійскихъ стишкахъ о «borrowing days» или «blind days». W. Henderson, F. l. of the North. Caunties, p. 94—95.

рядовъ. Тутъ уже нѣтъ конца пѣснямъ, пляскамъ, играмъ. Поэтому даже въ то время, когда человѣкъ совсѣмъ уже осмѣлился передъ природой и пересталъ больше дорожить дѣловой стороной обрядоваго обихода, этотъ циклъ его онъ будетъ всетаки соблюдать ради него самого, какъ забаву, какъ праздничное развлеченіе. Разгульный характеръ циклъ этотъ имѣлъ и искони, потому что, когда и повеселиться человѣку, какъ не въ это время, наконецъ наставшее послѣ великопостнаго затишья и томленія. Изстари въ высшій моментъ весенняго расцвѣта было мѣсто и простымъ играмъ и забавамъ. Онѣ то сплетались съ основнымъ хозяйственно-религіознымъ обрядовымъ дѣйствіемъ, то раздавались рядомъ съ нимъ, заканчивая его своимъ болѣе свободнымъ и непосредственнымъ весельемъ.

Остановимся покамѣстъ только на томъ, что заключается серіознаго, дѣлового въ этомъ циклѣ пѣсенъ и связанныхъ съ ними обрядовъ, въ чемъ проявилось отраженіе той или иной религіозной мысли.

«Лѣтъ за десять передъ симъ», писалъ въ началѣ этого вѣка Успенскій, «многократно случалось и мнѣ въ нѣкоторыхъ великороссійскихъ городахъ и селеніяхъ видѣть, какъ возвращавшіяся изъ лѣсу толпы черни, предводимыя плясунами и плясуньями, имѣвшими въ рукахъ довольной величины зеленыя вѣтви, при странномъ крикѣ пѣсенъ подъ вечеръ, особливо въ день Св. Троицы, входили въ городъ или селеніе»[1]). Въ этомъ описаніи мы имѣемъ дѣло съ обычаемъ, широко распространеннымъ нѣкогда въ западно-европейскомъ обрядовомъ обиходѣ. У романскихъ народовъ онъ пріуроченъ къ 1-му мая. Одинъ рыцарскій романъ конца XII в. даетъ его подробное описаніе:

Tuit li citoien s'en issirent
Mie nuit por aler au bos.

1) Опытъ повѣствованія о древностяхъ русскихъ, изд. 1818 года, ч. I, стр. 415, прим. прив. у проф. Владимірова, Введ. въ ист. русск. литер., стр. 103. Ср. Терещенко, Бытъ русск. нар. VI, стр. 141.

La cité en avoit le los
D'estre toz jors mout deduianz.
Au matin, quant li jors fu granz,
Et il aporterent lor mai,
Tuit chargié de flors et de glai
Et de rainsiaus verz et foilluz:
Onc si biaus mais ne fu veüz
De gieus, de flors et de verdure;
Parmi la cité a droiture
Le vont a grant joie portant,
E dui damoisel vont chantant:

'Tout la gieus sor rive mer,
Compaignon, or dou chanter.
Dames i o(n)t bauz levez:
Mout en ai le cuer gai.
Compaignon, or dou chanter
En l'onor de mai'.

Qant il l'orent bien porchanté,
Es soliers amont l'ont porté,
Et mis hors parmi les fenestres,
Dont ont enbeliz toz les estres;
Et getent partot herbe e flor
Sur le pavement, por l'onor
Du haut jor et doi haut concire.
Qui la fu, il pot mout bien dire
C'onques, en lieu ou il alast,
Ne vist tant richece a gast
Aler, com il a la alé;
Les rues de lonc et de lé
Sont portendues de cortines;
De cendaus, de penes hermines,
De baudequins, de ciglatons,
Ont toz les pignos des mesons
Fet par richece encortiner;

L'en n'i pooit nul lieu trover
Nule part se richece non [1]).

(«Въ полночь всѣ жители вышли за городъ въ лѣсъ; великое веселіе наступило послѣ этого въ городѣ; они вернулись утромъ, когда совсѣмъ разсвѣло, неся съ собой «Май», нагруженные цвѣтами, душистыми травами и зелеными, густо покрытыми листвой, вѣтками. Никогда не было «Мая» красивѣе этого! столько было цвѣтовъ и зелени. Радостно несли они его прямо посреди города. Двое молодыхъ людей пѣли пѣсню:

Тамъ на морскомъ берегу,
Друзья, какъ сладко пѣть!
Дамы устроили балъ,
Радостно сердце мое!
Друзья, какъ сладко пѣть
Во славу Мая!

Когда они воспѣли должнымъ образомъ май, они внесли наверхъ на крыши домовъ майскія вѣтви и выставили ихъ между окнами. Этимъ они украсили все кругомъ. И стали они повсюду на мостовую бросать траву и цвѣты въ честь великаго дня и великой радости. Всякій, кто тутъ присутствовалъ, могъ бы сказать, что нигдѣ не видѣлъ онъ столько щедрой рукой разбросаннаго богатства. Улицы вдоль и поперекъ были убраны куртинами. Роскошно развѣшаны были на щипцахъ домовъ кисейныя ткани, горностаевые мѣха, балдахины изъ дорогихъ матерій. Повсюду въ глаза бросалось богатство»).

Подобное же, но только нѣсколько болѣе скромное описаніе майскаго обряда встрѣчается и въ одной лирической старо-французской пѣснѣ XIII в., принадлежащей пикарскому труверу Willaume li Viniers:

Le premier jor de mai
dou dous tans cointe et gai,

---

1) Guillaume de Dôle ed. Servois vers 4142—4178, pp. 125—126.

cbevalchai
entre Arras et Douai.
dous touses encontrai:
flors et glai
et mai portent a foison
et chantent un novel son
d'un dous lai
'dorenlot! deus or haes,
j'amerai'.

—*—

Lors me deschevauchai
vers eles m'aprochai
sans delai.
errant les saluai,
a eles m'acointai:
enquis ai
coment chascune ot a non.
puis me mis en lor chancon,
si chantai
'dorenlot! deus or haes,
j'amerai'.

—*—

Que qu'aliens juant
et joie demenant
et chantant,
vi d'antre part venant
un grant tropiau de gent
flahutant,
de foille et de'mai chargie.
vers nos se sont aprochie
maintenant.
'derenlot des or haes,
je l'aim tant'.

---

1) Raynaud. Bibl., № 87, Bartsch, Rom. u. Past., III, 29.

(«Въ первый день мая, въ эту сладкую пору, тихую и веселую, разсказываетъ поэтъ, я ѣхалъ верхомъ между Аррасомъ и Дуэ. Мнѣ встрѣтились двѣ дѣвушки, онѣ несли май, цвѣтовъ и душистой травы въ изобиліи и пѣли новенькую пѣсню, сладостный лэ:

'доренло! съ этой поры
я полюблю!'

Тогда я слѣзъ съ лошади и сейчасъ же подошелъ къ нимъ. Я на ходу поклонился, присосѣдился къ нимъ и спросилъ, какъ ихъ звать по имени. Потомъ и я принялъ участіе въ ихъ пѣснѣ и также сталъ пѣть:

доренло! съ этой поры
я полюблю!

Пока мы такъ шли, веселясь и рѣзвясь и напѣвая пѣсни, я увидѣлъ большую толпу людей. Они шли съ другой стороны, играя на волынкѣ, покрытые маемъ»)...

Обычай идти 1-го мая спозаранку въ лѣсъ, вырубить май, набрать цвѣтовъ и свѣжихъ вѣтокъ и внести ихъ торжественно съ пѣснями въ село или городъ, упоминается даже въ дѣловыхъ актахъ средневѣковой Франціи. Такъ, въ хартіи, по которой Enguerrand de Coussi въ XIII вѣкѣ уступалъ жителямъ города Фэръ свои сюзеренныя права, онъ разрѣшаетъ имъ между прочимъ рубить май въ своихъ лѣсахъ и приносить его въ городъ [1]). Напротивъ, Людовикъ Святой въ хартіи, данной монахамъ одного монастыря, запрещаетъ кому бы то ни было рубить май въ принадлежащихъ монастырю рощахъ [2]). Отъ XIV и XV вѣковъ подобныхъ извѣстій сохранилось уже цѣлое множество. Въ одной

1) «Si les hommes et femmes de la Paix vont le jour de May, querir le May, dans aucun bois de nostre seignorie: apporter le pourront sans forfait». La Fere par M° Sebastian Roulliard. A Paris, 1627, p. 52. Актъ относится, по мнѣнію издателя, къ 1207 году. Ibid, p. 7. [Bibl. Nation. L⁷ k. 3287].

2) ...«ne quis nemora praedictorum fratrum intrare praesum at occasione consuetudinis, quae Maium dicitur, quae re vera potius est corruptela». Charta S. Ludovici ann. 1257, Arch. Nation. JJ. Reg. 30 Chartof. reg. ch. 525. Оба извѣстія см. у Godefroi, Dict. de l'anc. français подъ словами «mai» и у du Cange'a, Dict. m. et inf. lat. IV, p. 198.

хартіи 1478-го года, приведенной у Дю-Канжа, напр., разсказывается: «Слѣдуя этому обычаю и обряду... послѣ ранней обѣдни они пошли съ аттрибутами своего ремесла и со знаменемъ, которое они устраиваютъ при помощи полотенца или головного платка, внести май, какъ требовалъ обычай» [1]).

Еще въ XVI в. обрядъ внесенія майскаго дерева въ городъ или деревню былъ широко распространенъ во Франціи. Клерки Парижскаго парламента, извѣстные своими сценическими представленіями (Basochiens), каждое 1-е мая устраивали торжественную процессію и ставили майское дерево передъ зданіемъ суда [2]). Иллюстрированные календари того времени на виньеткѣ, представляющей май мѣсяцъ, зачастую изображаютъ подобное внесеніе мая [3]). Такой рисунокъ находится, напримѣръ, въ знаменитомъ своими артистическими миніатюрами часословѣ Anne de Bretagne, жены Карла VIII, и послѣ Людовика XII [4]). На картинкѣ другого календаря, также изображающей май, представлена вся процессія, везущая майское дерево: это — огромный столбъ, убранный лентами и другими украшеніями. Онъ установленъ на большой телѣгѣ, которую тащитъ нѣсколько паръ воловъ при веселыхъ крикахъ народа, окружающаго шествіе [5]).

Въ нашемъ вѣкѣ отъ этого стараго праздничнаго обряда, какъ и отъ многихъ другихъ, остались только рѣдкіе и незначительные слѣды. Только въ немногихъ глухихъ углахъ Франціи народъ помнитъ о своихъ старыхъ традиціонныхъ забавахъ. Обрядъ внесенія мая сохранился, напр., въ нѣсколько своеобразномъ видѣ на среднемъ теченіи Луары. Въ Бозакѣ, въ Ретурнагэ, въ Шамальерѣ и въ Верэ молодежь наканунѣ 1-го мая

---

1) Дю-Канжъ, l. c., тоже у Mannhardt'a W. u. k. I, s. 161, примѣч. 1-е и 2-е.

2) Guéchot, Les fêtes populaires, p. 45; Cortet, Essai sur les fêtes relig. p. 158; *R. de tr. p.* IV, 1889, pp. 262—263.

3) *Lecoy de la Marche,* Les Man. et la Min. p. 221.

4) Champier, Les Anc. Alm. et cal. illustrés, p. 30.

5) Ibid, p. 28; тоже въ *R. de Tr. p.* IV (1889), p. 258.

ставитъ у входа въ деревню сосну и пляшетъ вокругъ нея. При этомъ поется и пѣсня:

Maye es venu, maye es tourna
A noustre porta s'es posa и т. д. [1])

(«Наступилъ май, май вернулся, онъ стоитъ у нашей двери»). Одинаково сохранился этотъ обрядъ около Меца, около Бордо и въ Провансѣ [2]).

Итальянскія майскія празднества извѣстны съ XIV в. На одномъ изъ нихъ во Флоренціи, по словамъ Боккаччьо, девятилѣтній Данте Алегіери увидѣлъ впервые свою Беатриче, тогда еще семилѣтнюю дѣвочку [3]). Эти праздники также справлялись внесеніемъ въ городъ или деревню майскаго дерева. Въ XVII и XVIII вѣкахъ подобный обрядъ имѣлъ мѣсто въ Римѣ, въ Перуджіи, во Флоренціи, въ Болоньи и около Падуи [4]). Только Сицилія не знала этого обычая. Здѣсь май замѣненъ цвѣтами. Въ обычной формѣ внесеніе мая справляло одно пришлое населеніе [5]). Если судить по слѣдующему отзыву одного средневѣковаго акта, такъ же, какъ и во Франціи, обряду внесенія майскаго дерева придавали и въ Италіи значеніе чего то серіознаго. «Prima die maji cuidam emphyteusin ab orphanis Lucensibus habenti id onus incumbit, ut ad eos arborem majalem deferat, non paucis taeniis ornatam annexis tribus frumenti spiciis; si istac abessent emphyteuta a beneficiis possessione statim decideret» [6]), читаемъ мы въ одномъ актѣ.

---

1) Smith въ *Rom.* II, p. 65.

2) Puymaigre, Le Pays Messin. p. 448; De Nore, Coutumes, mythes et trad. p. 137; Bérenger-Féraud, Superstitions et survivances V, p. 308—309.

3) Vita di Dante p. ed Macri-Leone. Firenze 1888. Разсказъ Боккаччьо обыкновенно считается вымысломъ (Scartazzini. Dantologia 1894 2da ed. p. 75 и А. Н. Веселовскій, Боккаччіо, его среда, сверстники. Спб., 1894, II, стр. 293), что для моихъ цѣлей, конечно, безразлично.

4) Rezasco Maggio, pp. 15—16, 18—21, 43—46, 35.

5) Pitrè, Spettacoli e feste pop. siciliane, p. 253—255. Rezasco, ibid., p. 23—27.

6) Muratori Antiquit. III, p. 187, Grimm Recht alterth. 361 приведено у Маннгардта Wald- und Feldkulte I, S. 171—172.

Нѣсколько болѣе похоже на разсказъ романа Guillaume de Dôle представленъ обрядъ внесенія мая у Полидора Виргилія: «Est consuetudinis, ut juventus promiscui sexus laetabunda Cal. Maji exeat in agros, et cantitans inde virides reportet arborum ramos, eosque ante domorum fores ponat, et denique unusquisque eo die aliquid viridis ramusculi vel herbae ferat; quod ne fecisse poena est, praesertim apud Italos» [1]).

Тотъ же обрядъ на 1-е мая въ Англіи носитъ искони названіе «to go a maying». Самое раннее свидѣтельство о его соблюденіи находится еще въ одномъ изъ Чоусеровскихъ, Кентерберійскихъ разсказовъ: въ «Разсказѣ Рыцаря» Тезей идетъ «a maying» со своей молодой супругой, королевей амазонокъ [2]). Въ другомъ романѣ уже конца XV в., который однако долго приписывали также Чоусеру, «The Court of Love», изображается королевскій дворъ справляющимъ обрядъ на разсвѣтѣ 1-го мая:

Thus sang they al the service of the feste
And that was done right erly to my dome,
And forth goth al the courte, both most and lest,
To fetche the flouris fresh, and braunch and blome,
And namely hauthorn brought both page and grome,
With fresh garlantis partly blew and white
And than rejoysin in ther grete delite.

—*—

Eke ech at othir threwe the flouris bright
The Prymrosa, the violete and the gold... [3])

1) De invent. rerum. 5,2, приведено у Grimm'а D. M. а. п. стр. 781.

2) The Knightes Tale ed. Skeat (Clar. press) Oxford 1893, стихи: 188—189, 641, 815—819 ср. *Folk-Lore Rec.* II (1878), p. 158.

3) Объ романѣ Court of Love см. замѣчаніе Скита въ The Student's Chaucer ed. W. W. Skeat, Oxford. 1895 pp. XVII—XVIII. Этотъ отрывокъ вообще приводился довольно часто, что естественно происходило изъ желанія опереться, на свидѣтельство автора Кентерберійскихъ Разсказовъ. Ср. напр., у Стороженка Предшественники Шекспира, Спб., 1872, прим., стр. 2; Walsh Popular Customs p. 684; привожу по изданію John'а Urry. The works of G. Chaucer, London, 1714, fol. p. 571 стихи 1430—1440.

(«Такъ отпѣли они всѣ праздничную службу, и это, я полагаю, было скоро сдѣлано. И (тогда) весь дворъ, и важные и не важные, отправились за свѣжими цвѣтами и зелеными, цвѣтущими вѣтками; и главнымъ образомъ боярошникъ приносили пажи и служители, вмѣстѣ съ бѣлыми и голубыми гирляндами; а послѣ этого въ великой радости стали они бросать другъ въ друга цвѣтами, бѣлой буковицей, фіалками и златоцвѣтомъ»).

Отъ XVI и XVII вв. примѣры упоминанія майскаго обряда становятся болѣе частыми [1]). Его описываетъ, напримѣръ, Спенсеръ устами пастуха Полидора въ майской эклогѣ своего Пастушескаго календаря:

Yougthes folke now flocken in every where,
To gather May bus-kets and smelling brere:
And home they hasten the postes to dight,
And all the kirke pillours eare day light,
With Hawthorne buds, and swete Eglantine,
And girlonds of roses, and Sopps in wine. [2])

(«Молодежь сходится теперь повсюду, чтобы идти набрать майскихъ вѣточекъ и пахучаго терновника; и (потомъ) торопится украсить до свѣта межевые столбы и всѣ церковныя коллонады чуть распустившимся боярошникомъ, нѣжнымъ пахучимъ шипочникомъ и вѣнками изъ розъ и гвоздики»).

Англичане были какъ-то особенно привязаны къ исполненію майскаго обряда: Шекспиръ употреблялъ выраженіе «Заставить проспать утро 1-го мая» для обозначенія чего-то совершенно не-

---

1) Особенно часто расказывается этотъ обрядъ въ пастушескихъ произведеніяхъ XVI и XVII вѣковъ, напр., въ «Аркадіи» Филиппа Сиднея (Complete Poems ed. Grosard 2 v. London, 1873, Strephon and Klaius, 50) въ Britania's Pastorals Брауна II, p. 122, (изд. 1625), у Barnfield'a въ Affectinate Shepherd XXX, 2-nd part (Ruxburne Club edition). См. особенно въ изданіи K. Chambers'a English Pastorals. London, 1895. Другіе примѣры см. у Brand'a Pop. Ant. I, p. 239—244.

2) Shepheards Calender, ed. C. H. Herford, London. 1895, p. 35.

достижимаго[1]. 1-е мая считалось въ до кромвелевское время праздникомъ узаконеннымъ, важнымъ: даже учениковъ Итонской школы освобождали въ этотъ день отъ уроковъ и отпускали идти «a maying»[2]. Лондонцы всѣхъ сословій и состояній отправлялись поутру за городъ. Каждый приходъ ходилъ отдѣльно, а иногда и нѣсколько вмѣстѣ. Изъ деревни приносили зелень, цвѣты и везли торжественно на колесницѣ, запряженной шестью парами воловъ, майское дерево или майскій столбъ (may-pole)[3]. Цѣлый рядъ этихъ деревьевъ украшалъ на 1-е мая Стрэндъ[4]. Приходы соперничали другъ съ другомъ въ великолѣпіи своихъ may-poles. Это были раскрашенные въ разные цвѣта высокіе столбы, убранные флагами, лентами и гирляндами цвѣтовъ. Обыкновенно они служили нѣсколько лѣтъ сряду и сохранялись вмѣстѣ съ церковными предметами. Ихъ изображенія сохранились и на гравюрахъ того времени[5]. Пуританинъ Стäббсъ, котораго нелестный и, конечно, несправедливый отзывъ объ обычаѣ «to go a maying» я приведу нѣсколько ниже, даетъ намъ и описаніе ненавистнаго ему «идола»: «Берется двадцать или сорокъ паръ воловъ съ букетами цвѣтовъ на рогахъ, и эти волы тащатъ домой майское дерево (или скорѣе вонючій идолъ), весь покрытый цвѣтами и травами, сверху до низу обвязанный кругомъ веревками и иногда раскрашенный различными красками. Двѣсти или триста мужчинъ, женщинъ и дѣтей слѣдуетъ за нимъ съ большимъ благоговѣніемъ»[6].

Конецъ майскимъ деревьямъ пришелъ, когда пуританская проповѣдь направила и противъ нихъ свое суровое обличеніе.

---

1) Henry VIII, V, 3 стихи 11—13; Шекспиръ довольно часто намекаетъ на майскій праздникъ и майскіе обряды; см. объ этомъ у Dyer'а Folk-Lore of Sh., pp. 287—289; см. также мою статью May-festivals in Sh. въ *Transactions of the Anglo-russian lit. society*, 1894, № 6.

2) Brand-Ellis Pop. Ant. I, p. 217; Dyer Br. pop. cust. 234.

3) Brand-Ellis l. c., p. 215.

4) Ibid., p. 231.

5) Подобныя описанія собраны Маннгардтомъ W. u. Fk. I, s. 175—177; изображенія: Brand-Ellis, l. c. I title-page; Chambers Book of. Days. London. 1864, I, p. 572 & 575—576; Hone Every-day book London, 1864, pp. 297 & 336.

6) Brand-Ellis, l. c. p. 234—235.

Пуритане стали даже называть эти невинныя забавы не совсѣмъ подходящимъ словомъ: идолопоклонство. «Какъ ведутъ себя, восклицаетъ одинъ писатель того времени, наши парни и дѣвушки, когда они, вставъ рано утромъ, отправляются плясать на лужекъ! Какихъ только глупыхъ шутокъ у нихъ не насмотришься! Какія только нарушающіе цѣломудріе поступки они ни совершаютъ! ...Отъ этихъ плясокъ не одна дѣвушка лишилась невинности; я готовъ ихъ назвать разведеніемъ и складомъ незаконныхъ рожденій. Ну, что производитъ наша молодежь въ маѣ! Развѣ они не дожидаются темной ночи, чтобы красть молодыя деревца на чужой землѣ и приносить ихъ домой въ свой приходъ, подъ предводительствомъ наемныхъ музыкантовъ? А когда они уставятъ ихъ, они покрываютъ ихъ цвѣтами и гирляндами и пляшутъ вокругъ дерева» [1]). Такимъ же негодованіемъ исполнено часто приводимое по поводу обряда 1-го мая замѣчаніе другого пуританскаго писателя XVI в. Филиппа Стäбса [2]): «ко времени мая, пишетъ онъ, жители каждаго прихода или деревни собираются всѣ вмѣстѣ, мужчины, женщины, дѣти, старые и молодые, всѣ безъ разбора; они идутъ всей гурьбой или отдѣльными кучками, одни въ лѣса и рощи, другіе въ горы и холмы, одни въ одно мѣсто, другіе въ другое, проводятъ всю ночь въ развлеченіяхъ и утромъ возвращаются, неся съ собою березки, и вѣтви деревьевъ, чтобы украсить ими свои собранія. Я слышалъ, какъ мнѣ передавали (viva voce), изъ достовѣрнаго источника и отъ людей серьезныхъ, заслуживающихъ довѣрія и съ вполнѣ установленной репутаціей, что на сорокъ или шестдесятъ или сто дѣвушекъ, которыя ходятъ ночью въ лѣсъ, едва ли третья часть возвращается домой, не потерявши невинность». Майскія деревья стали въ глазахъ пуританъ даже символомъ папизма, извращеннаго и порочнаго взгляда на жизнь [3]). Подъ вліяніемъ

1) Collier's Northbrooke's Treatise, 1577, p. 176; прив. въ *Folk-Lore Record* II (1878), p. 199.

2) Anatomy of Abuses. 1585, f. 94; пр. у Strutt Sports & Past., p. 352—353; Brand-Ellis. Pop. Ant. I, p. 213.

3) Ibid., I, p. 236 etc.

такой точки зрѣнія въ 1644 г. они были запрещены Долгимъ Парламентомъ вмѣстѣ съ театральными зрѣлищами. Пуританская проповѣдь заставила ихъ, впрочемъ, почти исчезнуть къ этому времени; еще въ 1634 г. одна анти-пуританская поэма оплакиваетъ ихъ исчезновеніе:

Happy the age, and harmless were the dayes,
(For then true love and amity was found)
When every village did a May-pole raise.....

Alas, poore May-poles! what should be the cause
That you were almost banish't from the earth?
Who never were rebellious to the lowes [1]);

(«Счастливо было то время и невинны были дни (потому что тогда были, и настоящая любовь, и настоящая дружба), когда каждое село воздвигало майское дерево... Увы, бѣдныя майскія деревья! изъ-за чего вы почти изгнаны съ лица земли, вы, которыя никогда не возставали противъ законовъ!»)

Разгульная и снисходительная къ человѣческимъ слабостямъ реставрація послѣднихъ Стюартовъ однако возстановила и этотъ обычай старой веселой Англіи. Майскія деревья вновь украсили Лондонъ и прочіе города зеленаго острова.

Въ сельскихъ округахъ, рядомъ съ торжественнымъ майскимъ столбомъ сохранилась даже до начала этого вѣка и болѣе примитивная форма этого обряда, напоминающая ту, которую изображаютъ французскій романъ Guillaume de Dôle. Въ Корнвалисѣ, напр., слово «May» есть существительное собирательное. Оно обозначаетъ, вообще, свѣжія вѣтки терновника и другихъ кустарниковъ, за которыми дѣти бѣгутъ спозаранку 1-го мая [2]). Эти путешествія въ лѣса за свѣжими вѣтками и соотвѣтствуютъ всего лучше старому термину «to go a maying». Иногда они превращаются и въ простые пикники, до которыхъ очень охочи

1) Приведено у Brand-Ellis'a, l. c. I, p. 239—240.
2) Dyer, l. c., p. 235 и 239—240 (Hertfordshire).

англійскія семьи. Тогда праздникъ сводится просто къ забавамъ по возможности на лонѣ природы [1]).

Извѣстія о внесеніи майскаго дерева въ Германіи приблизительно также древни, какъ и во Франціи [2]). Въ XVI в. въ городахъ: Франкфуртѣ, Кёльнѣ, Зигбурнѣ и др. этотъ обычай былъ въ полной силѣ [3]). Въ Франкфуртѣ разукрашенный май возвышался на Römer platz'ѣ противъ Ратуши [4]). Назывался обычай ходить весной за городъ въ лѣсъ и приносить оттуда зелень — Grünes holen, а самый праздникъ Holzfahrttag; гораздо чаще, однако, самое дерево зовется, какъ и у прочихъ европейскихъ народовъ, Маемъ: Maibaum. Наименованіе это широко распространено несмотря на то, что самъ обрядъ въ Германіи производился не только на 1-е мая. Во множествѣ мѣстностей въ Германіи, какъ мы сейчасъ увидимъ, его искони соблюдали и на Духовъ день [5]).

Со второй половины XVII вѣка, отчасти подъ вліяніемъ протестантской проповѣди, болѣе ретиво преслѣдовавшей народныя повѣрья и традиціи, чѣмъ католицизмъ, а отчасти изъ вполнѣ понятнаго стремленія оберечь лѣса отъ опустошительныхъ набѣговъ приверженцевъ этого обряда, онъ вызываетъ, какъ и въ Англіи, запрещеніе со стороны властей [6]). Власти перестаютъ думать, что, какъ выражается старая народная пѣсня,

dem rîchen Walde lutzel schadet,
ob sich ein man mit holze ladet [7]).

---

1) Ibid., pp. 236, 237 etc.

2) Mannhardt, W. u. Fk. I, s. 161 прим. и 170 прим. сообщаетъ по Kaufmann'у Caesarius v. Heisterbach. Cöln 1862, s. 190, 120 Anm. о майскомъ деревѣ въ Ахенѣ въ 1225 году.

3) Mannhardt, l. c., s. 161, прим. 1-ое: Kriegk, Deutsch. Bürgerth s. 451, Hüllman, Deutsches Städtwesen IV, s. 171, *Am Urquell* V, s. 111.

4) Mannhardt, l. c., s. 167 прим.; Kriegk, l. c., s. 452.

5) Интересно въ этомъ отношеніи названіе Pfingstmaie (Тюрингія) Sommer, s. 151—152.

6) Объ этомъ см. *Germania* V, 281; Uhland, Schriften, III Bd. «Sommer und Winter».

7) Uhland, l. c. 59, прим.

(«Мало порчи богатому лѣсу, если одинъ человѣкъ нагрузитъ себя зелеными вѣтвями»).

Въ 1659 г. обрядъ украшенія зеленью запрещается формально въ Швейцаріи (въ Винтертурѣ [1]). Въ 1665 г. его стараются прекратить и въ Ревелѣ [2]). Въ Швабіи еще въ 1802 г. произносится такое же воспрещеніе [3]). И повторять его до нашего вѣка было дѣйствительно необходимо: майскій обрядъ удержался въ Германіи, въ полной силѣ до сихъ поръ; онъ тутъ гораздо устойчивѣе, чѣмъ, напримѣръ, во Франціи и Италіи, гдѣ слѣды его такъ рѣдки. Маннгардтъ собралъ множество извѣстій о соблюденіи этого обряда въ разныхъ концахъ современной Германіи [4]). Въ Швабіи, Верхней Баваріи, Западной Богеміи, Ольденбургѣ, Эйфлѣ, Фойгтландѣ и въ Рейнской провинціи на Духовъ день ставится въ каждой общинѣ высокій столбъ, на верхушкѣ котораго оставляется иногда немного зелени; этотъ столбъ раскрашивается и увѣшивается лентами, флагами, гирляндами и цвѣтами [5]). Его везутъ въ торжественной процессіи изъ лѣсу въ деревню. Иногда, чтобы привезти это дерево, надо было нѣсколько телѣгъ и нѣсколько паръ лошадей или воловъ. За деревомъ слѣдовала музыка и деревенская молодежь въ праздничномъ платьѣ. То же производится и на Майнѣ (Frankenland) около Бромберга [6]). Иногда дерево обвѣшивается разной снѣдью, яйцами, пряниками, даже бутылками съ разными напитками. Около майскаго дерева

1) Troll, Gesch. von Winterthur III, 188 у Mannhardt'a l. c., s. 161, прим.

2) Pabst, Der Maigraf, s.

3) Birlinger, Aus Schwaben, s. 91.

4) W. u. F. k. I, s. 168 и пр. 171 и 178.

5) Meier, Schwäb. Sagen 396,74; *Bavaria* I (1860), s. 378; Habermann, Aus d. Vl. d. Egerlandės, s. 82. (Здѣсь этотъ обычайноситъ названіе «Henkengehn»); Strackerjan Abergl. и Sagen aus Oldenb. II, 47 § 317; Köhler Volksbrauch s. 175,5 u. 177,9 послѣднія свид. у Mannh. l. c., s. 168 Anm. Особенно торжественно обрядъ производится въ Budjadinger'ѣ и его окрестностяхъ (Ольденбургъ); *Am Urquell* IV (1893), s. 237—238.

6) Здѣсь только украшается уже находящаяся около деревни липа или осина. Ее окружаютъ помостомъ и украшаютъ лентами, и здѣсь происходятъ танцы съ зелеными вѣтками въ рукахъ. Halm, Skizzen aus dem Frankenlande, s. 76.

обыкновенно происходятъ танцы, съ которыми намъ еще придется познакомиться. Кое-гдѣ этотъ особенный видъ майскаго дерева — столба (Maistange) вызываетъ и своеобразный родъ развлеченія: парни лазаютъ на него, чтобы достать какую-нибудь цѣнную вещь и какое-нибудь лакомство, повѣшенное на самой верхушкѣ [1]).

Рядомъ съ этимъ видомъ майскаго дерева сохранились въ Германіи и болѣе примитивныя березки, которыми украшаются дома, комнаты, скотные дворы, церкви и пр. Въ восточной Пруссіи до сихъ поръ молодежь ходитъ въ лѣсъ запастись спозаранку свѣжей зеленью для весенняго убранства. Обрядъ подобнаго внесенія зелени и украшенія ею домовъ отмѣченъ на нижнемъ теченіи Рейна, въ Мекленбургѣ, въ Бранденбургской Маркѣ, въ Шлезвигѣ и въ Гольштиніи [2]).

Кромѣ 1-го мая и Духова дня подобное внесеніе дерева производится въ Германіи иногда и гораздо раньше на Масляницу или на воскресенье четвертой недѣли великаго поста (Laetare). На Мозелѣ и въ Швабіи бабы имѣли право каждый годъ на Масляницу вырубить дерево въ общественномъ лѣсу, принести въ деревню и продать [3]). Внесеніе дерева въ Эйзенахѣ связано съ представленіемъ извѣстнаго спора зимы и лѣта; съ самой этой игрой мы еще будемъ имѣть случай ознакомиться; обыкновенно она происходитъ именно на масляницу и въ первую половину великаго поста. Олицетворенная зима въ видѣ соломенной куклы выбрасывается изъ деревни, а, напротивъ, олицетвореніе лѣта, зелень или кудрявое деревцо, торжественно вносится въ нее. Этотъ послѣдній актъ, вообще не всегда соблюдаемый, произво-

1) Mannhardt, l. c., s. 171, Anm.

2) Lemke, Volkst. in Ostpr. 1-er Th., s. 18; Spee, Volksth. v. Nr. H. 2, s. 30; K. Bartsch, s.s. u Gebr. in Mekl. II, s. 270; Engelien und Jahn, Der Volksm. in der Mark Brandenb. S. 234; *Am Urquell*, I, s. 88; Grimm D. M. a. n. стр. 777—778.

3) Meier Sagen aus Schw. 379,20; *Z. f. d. M.* I, s. 89; Schmitz, Silten und Gebr. der Eifler v. I, s. 13 ff.; всѣ три прив. у Mannhardt'а W. u F. k. I, s. 173—174.

дился въ XVIII в. въ Эйзенахѣ. Жители города, изгоняя зиму, выходили за ворота города и здѣсь пріобрѣтали себѣ «лѣто», т. е. деревцо, увѣшанное библейскими картинками, лентами, пряниками и пр.; такое деревцо они приносили съ собой домой [1]).

У сѣверныхъ народовъ — Датчанъ, Шведовъ и Норвежцевъ — на 1-е мая и на Духовъ день извѣстны издавна подобные же обряды [2]). «Шли въ лѣсъ, пишетъ одинъ датскій фольклористъ, и всякій ломалъ себѣ цвѣтущихъ вѣтокъ. Вооруженная ими, съ пѣніемъ и веселыми криками при звукахъ рожковъ и барабановъ, молодежь совершала свой торжественный входъ, такъ что издали слышно было приближеніе шествія, и казалось, что весь лѣсъ двигается въ городъ. Это возвращеніе домой составляло центральный пунктъ всего праздника и отъ него пошло и его названіе. По датски оно называлось обыкновенно «ввозить верхомъ (или просто ввозить) лѣто въ городъ». По обѣимъ сторонамъ Зунда его звали также «вносить въ городъ Май». «Что это датское названіе, продолжаетъ тотъ же авторъ, восходитъ къ глубокой древности, можно заключить изъ того, что оно встрѣчается въ одной богатырской пѣснѣ. Здѣсь разсказывается, какъ Сивардъ Снаренсвендъ вырвалъ съ корнями дубъ, къ которому онъ былъ привязанъ и вернулся, неся дерево за поясомъ. — «Вотъ идетъ Сивардъ Снаренсвендъ и несетъ лѣто въ городъ!» — воскликнулъ король, когда со сторожевой башни увидѣлъ возвращеніе героя» [3]).

Это описаніе датскаго майскаго обряда [4]) напоминаетъ самую древнюю его форму, ту, которая изображена въ романѣ Guil-

---

1) Witzschell, Sitten und Gebr. v. Eisenach, s. 12 u. *Z. f. D. M.* III, 318 прив. у Mannhardt'a W. u F. k. I, s. 156—157.

2) *Z. f. Vk.* III, (1891), ss. 387, 427—428, 473.

3) Die alten nordischen Frühlingsfeste. Nach dem Dänischen des Trojels-Lund, von Poestion, *Z. f. Vk.* Bd. III (1891), s. 464—465, ср. 427 и 469; ср. Grimm D. M. a. n., стр. 775.

4) Къ сожалѣнію, г. Тройель не сообщаетъ, самъ ли онъ наблюдалъ этотъ обрядъ или взялъ изъ литер. источника. Гдѣ производится обрядъ, такъ же не ясно. Изъ контекста можно заключить, что разумѣется островъ Борнгольмъ.

laume de Dôle и у Чоусера и бытуетъ, какъ мы видѣли, до сихъ поръ въ цѣломъ рядѣ мѣстностей Англіи и сѣверной Германіи.

Рядомъ съ нимъ извѣстна и другая форма внесенія мая, т. е. столбъ украшенный лентами, цвѣтами, свѣжими вѣтками. Авторъ статьи, въ которой я почерпнулъ всѣ эти свѣдѣнія, приводитъ извѣстія изъ XVIII вѣка для Småland'а и Шопена и изъ XVI вѣка для Бергена [1]). Характерную особенность соблюденія разбираемаго обряда на сѣверѣ составляетъ то, что пріурочивается онъ не только къ 1-му маю или Духову дню, какъ въ Германіи, но и къ Иванову дню. Эту черту отмѣтилъ еще Маннгардтъ [2]). Въ Стокгольмѣ 22 іюня продаются свѣжія вѣтки и маленькіе майскіе столбики для дѣтей [3]). Майскій столбъ воздвигался на Ивановъ день около Кольмара [4]). Тоже имѣетъ мѣсто и въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Норвегіи [5]).

Мы видѣли въ разныя эпохи, отъ среднихъ вѣковъ до нашего времени, въ главнѣйшихъ странахъ западной Европы нѣсколько, разнящихся другъ отъ друга, но все же схожихъ формъ внесенія весенняго дерева. Отъ кудрявыхъ березокъ и свѣжихъ вѣтвей, до раскрашеннаго и обвѣшаннаго флагами и лентами огромнаго майскаго столба, повидимому, цѣлая пропасть. Невольно спрашиваешь себя, дѣйствительно ли мы имѣемъ въ обоихъ случаяхъ дѣло съ однимъ и тѣмъ же обрядовымъ явленіемъ, только бытующемъ въ разныхъ видахъ. На первый взглядъ, кажется страннымъ, почему вздумалось ревнителямъ майскихъ торжествъ замѣнить весело зеленѣющее деревцо неуклюжимъ, грубо разукрашеннымъ бревномъ, сохраняющимся изъ года въ годъ вмѣстѣ съ церковной утварью, и тѣмъ самымъ какъ бы совсѣмъ уже не отвѣчающимъ символизму весенняго пробужде-

---

1) Trojel, ibid., s. 465—466, ср. 428.

2) W. u. Fk. I, s. 159—160; Trojel, ibid , s. 428.

3) Westerdahl, Beskrifning om Svenska allmogens Seder. Stockholm 1774, s. 7; прив. у Mannh. I, l. c., s. 160.

4) Trojel, ibid., s. 446.

5) Reimann, Deutsche Volksfeste, s. 401; у Mannh., l. cit., s. 160.

нія природы (veris novi). Обыкновенно замѣна эта объясняется тѣмъ, что пляска около дерева происходила нѣсколько дней и поэтому стало желательно имѣть такое деревцо, которое не такъ быстро бы завяло. Какъ бы то ни было, майскій столбъ есть, внѣ всякаго сомнѣнія, позднѣйшій пережитокъ прежнихъ живыхъ деревьевъ и вѣтокъ. Въ этомъ по крайней мѣрѣ не сомнѣвался Маннгардтъ, внимательно изучившій внѣшность весенняго дерева у разныхъ народовъ и въ разное время [1]. По старо-фр., какъ явствуетъ изъ обоихъ, приведенныхъ мною выше, отрывковъ, изображающихъ весеннее внесеніе деревца, слово «Mai» имѣетъ даже значеніе собирательнаго и означаетъ зелень вообще («e mai portent a foison» и «es soliers a mont l'ont porté»). [2]) И это значеніе слова «Mai» сохранилось, какъ мы только что видѣли и въ Англіи. Сначала вносилось въ городъ или деревню, слѣдовательно, даже не одно кудрявое дерево, а вообще зелень, которая и называлась вся вообще маемъ. Въ самыхъ древнихъ свидѣтельствахъ о майскихъ торжествахъ мы и имѣемъ дѣло съ внесеніемъ вообще зелени, съ убранствомъ ею домовъ, церквей и цѣлыхъ улицъ, а вовсе не непремѣнно съ внесеніемъ причудливо разукрашеннаго майскаго дерева.

Установить это древнѣйшее значеніе слова «май», а слѣд. и древнѣйшую форму разбираемаго мною обряда было важно потому, что это облегчитъ намъ переходъ къ его славяно-русской формѣ. Ни у насъ, ни у южныхъ славянъ, ни у ново-грековъ неизвѣстна позднѣйшая болѣе торжественная форма даннаго обряда. Въ славянскомъ мірѣ она встрѣчается только, да и то

---

1) W. u. Fk. I, s. 175—176.

2) Еще очевиднѣе тоже значеніе слова «mai» видно изъ слѣд. отрывка старо-фр. пастурели анонимнаго автора:

Si trovai seant en un vergier
touse cantant de cuer jai
et legier, chapel de mai
faisoit et d'aiglentier Bartsch R. u. P. II 96, 5—9.

Ср. слово «Mai» въ словарѣ Godefroy (Dictionn. de l'ancienne langue franç. Paris, 1881, v. V, p. 69

рѣдко, у западныхъ славянъ, поляковъ и чеховъ, бытовой укладъ которыхъ вообще близокъ къ обычаямъ и привычкамъ ихъ ближайшихъ сосѣдей, а часто и единовѣрцевъ и соотечественниковъ нѣмцевъ. У нихъ можно еще встрѣтить внесеніе майскаго столба въ городъ или деревню, производимое на 1-е мая или на Духовъ день. Кольбергъ отмѣчаетъ его, напр., въ Познани, гдѣ все производится, какъ и въ Германіи: вносятъ очищенный отъ вѣтокъ столбъ, украшаютъ его всячески, на верхушкѣ навѣшиваютъ гостинцы, и парни, которые по ловчѣе, лазаютъ на столбъ [1]). По словамъ Голембіевскаго, зеленое дерево устанавливали во время весеннихъ хороводовъ даже въ нынѣшнемъ Пинскомъ уѣздѣ и въ другихъ мѣстахъ Литвы [2]). Тоже производится и у Чеховъ, Моравовъ и Словаковъ. Ербенъ и Соботка подробно разсказываютъ, какъ до разсвѣта чешская молодежь, подобно французской, англійской и нѣмецкой, идетъ въ лѣсъ и возвращается утромъ, нагруженная зеленью [4]). Весеннее деревцо и называется по чешски «май». Такъ, въ Моравіи при внесеніи деревца поютъ:

Noseme májíček
Ut'al ho Ieníček,
Pěkny, pěkný,
U vrchu zeleny,
Pěkně přestrojeny,
Pentlemí zdobeny,
Heló, heló, heló, heló! [5])

Что въ этихъ чешскихъ и польскихъ обрядахъ мы имѣемъ дѣло съ простымъ подражаніемъ нѣмецкимъ майскимъ праздникамъ, едва ли подлежитъ сомнѣнію. На греко-славянскомъ востокѣ ни-

---

1) Lud. IX, 2 (X), str. 202—203.
2) Gry i zabawy, str. 185.
3) Hanuš, Baj. Kal., str. 145—147; Sb. slovensk. nar. pismě. (M. Sb.), s. 197—198 Č. Ľ. II (1892), str. 119; id IV (1894), str. 2 и 510; id VIII (1899), str. 290.
4) Erben P. a. ř. str. 70—71; Sobotka, Rostlivstvo, str. 105.
5) Kulda, Mor. nár. pohadkí II, str. 296; почти тоже поется и въ Познани Lud X, str. 196.

чего подобнаго не отмѣчено. Процессъ торжественнаго внесенія дерева или зелени былъ настолько абсолютно, повидимому, чуждъ славянамъ, что невольно хочется заподозрѣть достовѣрность приведеннаго въ самомъ началѣ главы сообщенія Успенскаго. Его однако перепечаталъ Терещенко почти безъ измѣненій, сохранивъ даже разсказъ отъ перваго лица [1]). Нѣчто подобное внесенію весенняго дерева можно, впрочемъ, видѣть въ нѣкоторыхъ эпизодахъ русскихъ семицкихъ игръ. «Послѣ всѣхъ игръ, — говоритъ Сахаровъ, — всею гурьбою — заламывали березку, обвѣшивали ее лентали и лоскутками и съ пѣснями возвращались домой» [2]). На шествіе съ зеленью какъ будто указываетъ и слѣдующія строки Чулкова изъ «Стиховъ на Семикъ»:

Беріозка шествуетъ въ различныхъ лоскуткахъ,
Въ тафтѣ и въ бархатѣ, и въ шелковыхъ платкахъ.
Вина не пьетъ она; однако пляшетъ,
И вѣтвями треся, такъ какъ руками, машетъ.
Предъ нею скоморохъ, неправильно кричитъ,
Ногами въ землю онъ, какъ добрый конь, стучитъ,
Танцуетъ и пылитъ, и грязь ногами мѣситъ,
Доколѣ хмѣль его совсѣмъ не перевѣситъ [3]).

Болѣе опредѣленно выступаетъ внесеніе дерева въ одномъ обрядѣ въ Красноуфимскомъ уѣздѣ, Пермской губ. «Нѣсколько лѣтъ тому назадъ (лѣтъ 10—15) съ березкой, съ пѣснями, ходили по селу и разряжали березку на мосту черезъ рѣчку» [4]). Тоже дѣлается и въ Владимірской губ.: «Часа въ два пополудни собираются дѣвицы большими группами и отправляются въ лѣсъ, гдѣ выбираютъ красненькую березку, срубаютъ ее и цѣлою толпою съ пѣснями тащатъ домой и ставятъ въ саду на самомъ красивомъ мѣстѣ; навѣшиваютъ на нее ленты разныхъ цвѣтовъ и

1) Бытъ р. нар. VI, стр. 141.
2) Пѣсни р. нар., стр. XXVII
3) Венгеровъ, Русская поэзія, Спб., 1897, т. I, стр. 886.
4) Шейнъ, Великороссъ, стр. 358.

величины, потомъ становятся въ кружокъ, схватясь рука объ руку около березки и начинаютъ пѣть» [1]).

Всѣ эти три приведенныхъ эпизода Троицкаго обрядоваго дѣйства, представляющіе нѣкоторое сходство съ западнымъ майскимъ, отличаются отъ него тѣмъ, что они не связаны съ украшеніемъ домовъ зеленью, и совершаются не до разсвѣта, какъ на Западѣ, а скорѣе послѣ продолжительныхъ игръ въ рощахъ на исходѣ дня. Убранство зеленью домовъ, церквей и проч., существуетъ однако повсюду въ славянскихъ земляхъ [2]). Оно составляетъ неотъемлемый аттрибутъ Троицы у насъ, Юрьева дня у Сербовъ, зеленыхъ святокъ у Поляковъ. Только это убранство зеленью, производящееся также либо раннимъ утромъ, либо съ вечера, дѣлается совершенно просто безъ опредѣленнаго ритуала. Обряды начинаются собственно только тогда, когда всѣ домики въ деревнѣ или городкѣ уже украшены и обставлены молодыми березками. Вотъ почему центральный пунктъ обряда составляетъ не входъ съ зеленью, не внесеніе ея, а напротивъ, выходъ, вынесеніе. Эта черта ярко отмѣчена въ протоколѣ засѣданія Святѣйшаго Правительственнаго Синода 13-го мая 1741 года. «Въ великоторжественный Сошествія Святаго Духа день», читаемъ мы здѣсь между прочимъ,... «оные безчинники въ толь великій и святой день вмѣсто подобающаго благоговѣнія вышепомянутыя березки, износя изъ домовъ своихъ, аки бы нѣкую вещь честную, съ немалымъ людства собраніемъ провождаютъ по подобію елинскихъ пиршествъ: овіи въ лѣса, овіи же къ водамъ...» [3]). Та же черта ясно выступаетъ и въ саратовскомъ семицкомъ обрядѣ. Здѣсь послѣ пирушки въ полдень дѣвушки выходятъ на площадь села, гдѣ стоитъ живая красивая березка. Одна изъ дѣвушекъ поднимаетъ ее и несетъ въ лѣсъ; за ней слѣдуетъ весь хоръ и

---

1) Ibid, стр. 346; ср. тамъ же, стр. 344.

2) Снегиревъ, Р. пр. III, стр. 101—102; Ш. М. ю. з. кр. I, 1. стр. 185; Чуб. Труды III, стр. 185; Терещенко, Бытъ VI, стр. 178 и 160; Ястребовъ, стр. 143 и 156; Lud V, стр. 293 и IX,1 стр. 140 и т. д.

3) *Живая Старина* I (1890) отд. II, стр. 34.

поетъ пѣсни. Послѣ этого начинаются развлеченія и хороводныя игры на лонѣ природы. Во время шествія поется пѣсня, также оттѣняющая именно движеніе въ лѣсъ, а не изъ лѣсу

Не радуйтесь дубы,
Не радуйтесь зеленые!
Не къ вамъ дѣвушки идутъ,
Не къ вамъ красныя;
Не вамъ пироги несутъ
Лепешки, яичницы.
Іо, іо, семикъ, да Троица.
Радуйтесь березы,
Радуйтесь зеленыя!
Къ вамъ дѣвушки идутъ,
Къ вамъ красныя;
Къ вамъ пироги несутъ
Лепешки, яичницы.
Іо, іо, семикъ да Троица [1]).

Нѣсколько иначе та же пѣсня поется въ Чебоксарскомъ уѣздѣ, Казанской губ., гдѣ позабыто значеніе жертвы, которую несутъ березѣ:

Не радуйтесь вы дубья, вязья,
Лило! Лило!
Не къ вамъ идемъ
Не вамъ пѣсню поемъ,
Лило! Лило!
Радуйся ты, бѣлая береза,
Лило! Лило!

---

1) Терещенко, Бытъ VI, 164—165; см. варіанты. Снегиревъ, 1, с. III, стр. 118, № 3, Ш. Мюзкр. I, 1. стр. 186, № 180, стр. 188, № 184, стр. 189, № 186; Минхъ, Нар. об. кр. Сам. г. *З. И. Р. Г. О.* XIX, 2 стр. 104; таже пѣсня приведена у Маннгардта W. u Fk. I, стр. 157—158; ср. еще пѣсню съ тѣмъ же припѣвомъ Безсоновъ, Кол. Пер. в. 6-й, № 541, Ш. Мюзкр. I № 193, стр. 192 и Ш. В. №№ 1203 и 1204, стр. 346.

Мы къ тебѣ идемъ,
Тебѣ пѣсню поемъ,
Лило! Лило! [1]).

Эта пѣсня и особенно ея первый болѣе распространенный варіантъ передаетъ вполнѣ точно совершаемый тутъ обрядъ: подъ березки идутъ дѣвушки съ яичницей и пирогами или особымъ караваемъ, украшеннымъ зеленью, и тамъ происходитъ на вольномъ воздухѣ пиръ, разумѣется, какъ и всѣ обрядовые пиры, пережитокъ жертвоприношенія. Это весеннее пиршество отмѣчено во всѣхъ концахъ Великой, Бѣлой и Малой Россіи [2]).

Рядомъ съ этимъ обрядомъ тутъ же въ лѣсу дѣвушки играютъ въ разныя игры, плетутъ вѣнки и «завиваютъ березку». Этотъ послѣдній обрядъ производится на Волгѣ, въ Муромскомъ уѣздѣ (Влад. губ.), въ Красноуф. уѣздѣ (Пермской губ.), въ Вяземск. уѣздѣ (Смоленской губ.), и въ разныхъ мѣстностяхъ Бѣлоруссіи и Украйны. «Завивать березку» начинаютъ обыкновенно сейчасъ послѣ пирушки [3]). Иногда при этомъ ѣдятъ и особыя лепешки «козули», изображающія вѣнокъ. Самое «завиваніе» заключается въ томъ, что вѣтки особенно кудрявой или плакучей березки сплетаются вмѣстѣ такъ, чтобы вышелъ вѣнокъ. Это дѣлается обыкновенно молча, и пѣсни только отражаютъ этотъ обрядъ, упоминаютъ о немъ. На Волгѣ пѣсня поется и при совершеніи обряда. Она обращается къ березкѣ:

Близъ тебя, берюзонька,
Красны дѣвушки
Въ Семикъ поютъ,

---

1) Магнитскій П. кр. села Бѣловолжскаго, стр. 109.

2) Снегиревъ Русск. прост. пр. III, стр. 105, 133, 135; Сахаровъ Сказ. II, стр. 200 и 203; Терещенко, Бытъ VI, стр. 152, 194; Ш. Мюзкр. I, стр. 185; Ш. В. стр. 363 и пр.

3) Снегиревъ, l. c., стр. 104; Ш. В., стр. 344, 347, 352 и 366; Ш. Мюзкр. I, стр. 184 и 190; *Жив. Стар.* IV (1891), стр. 200; Чубинскій, Тр. III, стр. 190 и 192.

Подъ тобой, берюзонька,
Красны дѣвушки
Вѣнокъ плетутъ [1]).

Остальныя пѣсни, такъ или иначе относящіяся къ завиванью березки, довольно разнообразны и распадаются на нѣсколько совершенно различныхъ типовъ; пѣсня иногда испрашиваетъ у олицетвореннаго праздника поспѣшествованія въ исполненіи обряда; тогда въ ней поется:

Благослови, Троица!
Богородица!
Намъ въ лѣсъ пойти,
Намъ вѣнки завивать,
Ай Дидо, ай Ладо!
Намъ вѣнки завивать
И цвѣты сорывать и т. д. [2])

Иногда она какъ бы указываетъ на серьезное хозяйственное значеніе обряда; такъ въ бѣлорусской пѣснѣ говорится:

Пойдземъ дзѣвочки
Во луга лужочки
Завиваць вѣночки.
Мы завьемъ вѣночки
На годы добрые,
На житое густое
На ячмень колосистый,
На овесъ рѣсистый,
На гречиху горную,
На капусту бѣлую [3]).

---

1) Снегиревъ, l. c., III, стр. 105; Терещенко, l. c., VI, стр. 152; ср. варіантъ сбившійся съ первоначальной темы и сохранившій только запѣвъ Ш. В. № 1202, стр. 346.

2) Снегиревъ, Р. пр. праздн. III, стр. 117; Сахаровъ, П. р. нар. IV, стр. 376; Терещенко; Бытъ VI, стр. 159 и 180.

3) Ш. Мюзкр., стр. 190, № 188 и 190, стр. 185, № 178.

Малорусская пѣсенка просто напросто заявляетъ:

Ой завъю вінки да на всі святки,
Ой на всі святки, на всі празники,
Да рано на всі празники [1]).

Нѣсколько въ сторонѣ отъ другихъ пѣсенъ стоитъ одинокій бѣлорусскій варіантъ пѣсни о плетеніи вѣнковъ, въ которомъ вспоминается и весенняя птица «зозуля» (кукушка). Обыкновенно въ калядкахъ и веснянкахъ зозулю просятъ пѣсни [2]) не куковать слишкомъ рано. Здѣсь напротивъ, дѣвушки призываютъ кукушку къ ея недолгой и однообразной весенней пѣсенкѣ:

Ходзиця дзѣвачки ў лѣсъ гуляци,
Зялёныхъ вянкоў завиваци.
А мы ўжо вяночки завили
И горэлочку пополи.
Закукуй, зязюля, закукуй!
Нямного табѣ куковаци,
Отъ Вяликодня до Питра,
Ды отъ чистаго чацверга [3]).

Во время всѣхъ этихъ весеннихъ обычаевъ совершаются еще гаданья о женихахъ, но это мы разсмотримъ особо въ другомъ мѣстѣ. Въ данномъ случаѣ достаточно указать на то, что самое завиваніе березокъ (на Семикъ и Троицу) и развиваніе ихъ (на Духовъ день) заставляетъ молодежь проводить все время въ лѣсу, а не въ селеніи или городѣ, переносить главное обрядовое дѣйство въ чистое поле, а не домой на улицу

1) Чубинскій, Труды III, стр. 190, № 9 и 192, № 14; Ш. Мюзкр. I, стр. 192, № 192.

2) Объ этой темѣ см. у Потебни, Объясн. М. Р. п. II, стр. 79—80; въ весеннихъ пѣсняхъ она встрѣчается: Головацкій, Нар. п. Гал. и Угр. Руси II, стр. 179, 183 и 680; Чубинскій, Труды III, стр. 157, № 67, стр. 165, № 87, стр. 168, № 96, стр. 188, № 4; Ш. Мюзкр. I, стр. 131, № 133; Ш. Бп. стр. 410, № 179; Радченко Гом. п. стр. 8—9, № 21.

3) Ш. Бп. стр. 409, № 178.

или площадь. Весеннее дерево, такимъ образомъ, и здѣсь, какъ и на западѣ, играетъ центральную роль, въ обрядѣ, оно только остается въ лѣсу и часто даже на корню. Подъ деревомъ приносится жертва, на немъ завивается вѣнокъ, около него поются пѣсни и заигрываются хороводныя игры [1]).

Выходъ въ чистое поле за свѣжей зеленью для плетенія вѣнковъ и пр. забавъ уже совершенно безъ всякой процессіи съ березкой извѣстенъ въ Греціи и Сербіи. На островѣ Лесбосѣ дѣвушки изъ одной и той же части города на зарѣ собираются вмѣстѣ, чтобы съ пѣснями идти за городъ собирать цвѣты. Возвратившись домой, онѣ плетутъ вѣнки, развѣшиваютъ ихъ на дверяхъ и окнахъ, и такимъ образомъ, къ утру всѣ дома убраны цвѣтами [2]). Это производится на забредшее сюда, вѣроятно, отъ итальянцевъ 1-е мая.

Тоже собираніе молодежью цвѣтовъ совершается въ Сербіи на Юрьевъ день (23 апр.). Обрядъ называется идти «за билячки». Нѣкоторыя изъ пѣсенъ, которыя при этомъ поются вполнѣ отчетливо, оттѣняютъ основной пунктъ обряда: собираніе цвѣтовъ; такова одна пѣсенка Дибрскаго округа (Турецкой Сербіи).

Кинисале ми, кинесале ми
  Двесте девојки,
Двесте девојки, двесте девојки,
  Триста невести.
Да ми је одит, да ми је одит
  На биље брање.
Двесте девојки, двесте девојви
  Биље копаје,
Триста невести, триста невести
  Цвеће береје,

1) Кромѣ приведенныхъ уже ссылокъ см. еще Минхъ, l. c. стр 104; *Живая Старина* IV (1891), стр. 200; *Этн. Сборн.* I, стр. 279 и II, стр. 52; Чубинскій, Тр. III, стр. 185—186.

2) Pineau et Georgeakis F. l. de L. Litt. p. de t. l. n. XXI p. 301.

Цвеће береје, цвеће береје
Венци вијеје
Венци вијеје, венци вијеје
На мошки деца [1]).

(«Собиралося двѣсти дѣвушекъ и триста молодокъ, онѣ пойдутъ нарвать травку; двѣсти дѣвушекъ копаютъ травки, триста молодокъ собираютъ цвѣты; онѣ собираютъ цвѣты и вьютъ вѣнки для мальчиковъ»). Своеобразная и не вполнѣ понятная особенность этого обряда идти «за билячки» заключается въ томъ, что собираются цвѣты не только весеннie, но и старые уцѣлѣвшie еще съ осени. Существованie этой черты запечатлѣно вполнѣ ясно въ одной билярской пѣснѣ старой Сербiи, гдѣ изображается разговоръ юрьевскаго цвѣтка съ купальскимъ.

Две се цвеће сговаривале
Једно бело друго црвено.
Бело цвеће ђурђевско,
А црвено Иван-денско.
Беле цвеће говорило,
Бело цвеће по ђурђевско
Тај ђурђевак и беле ружа:
«Блазе тебе рујно цвеће.
Што ти путиш среде лето,
Среде лето на ђюрђев ден,
А ја пула среде зима,
Среде зима коложига.
Мене беру старе жене,
Старе жене стари љуђе,
А тебека ти јунаци
Да ти носу под фесови.
Ти јунаци млади храбри... [2]).

---

1) Ястребовъ, стр. 147; ср. Stojanović, стр. 50.

2) Милојевић, стр. 157—158, № 216; ср. Ястребовъ, стр. 149; ср. болгарск. вар. Илиевъ Сб. отъ нар. умотв. I,1 стр. 279—280, № 242; сх. сюжетъ въ лазарскихъ п. Шапкаревъ Сб. отъ болг. нар. умотв. I,1 стр. 90, № 89 и стр. 96, № 104.

Сравнивая обѣ пѣсни можно заключить, что собираніе старыхъ прошлогоднихъ цвѣтовъ производятъ старухи, можетъ быть, также и для приготовленія изъ нихъ всякихъ цѣлебныхъ снадобій, а молодицы и дѣвушки рвутъ цвѣты свѣжія и плетутъ изъ нихъ, какъ и въ Россіи, вѣнки; при этомъ молодежь носитъ цвѣты на себѣ и даже старается о сохраненіи ихъ свѣжести. Сами цвѣты говорятъ въ другой бильярской пѣснѣ:

Како знојет девојките,
Да ми идет, да ме берет,
Да ми носит по појаси,
И по дарпни, и по киски,
Веседењ дења по појаси
Соноћ ноћа в студна вода... [1])

Тутъ уже совершенно очевидно, что разумѣются цвѣты, живые.

Вѣнки изъ нарванныхъ цвѣтовъ, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ нѣкоторыя пѣсни, имѣютъ и то же символическое значеніе, что и русскіе троицкіе и духоводенскіе вѣнки; они также наводятъ на мысли о любви и о бракѣ.

Сербы и эллины въ своемъ весеннемъ обрядѣ стоятъ такимъ образомъ, какъ бы нѣсколько въ сторонѣ отъ остальныхъ народовъ Европы: у нихъ играютъ роль не зеленыя вѣтки и деревья, а цвѣты. Цвѣты украшали молодежь и во время средневѣковыхъ майскихъ праздниковъ, и у насъ на Троицу изъ нихъ конечно, и плетутся вѣнки, но основной интересъ, и у насъ, и на Западѣ сосредоточивается всетаки на березкахъ и на свѣжихъ вѣтвяхъ, которыми убирались дома. Только въ Сициліи на первое мая идутъ не за вѣтками, а за цвѣтами [2]), но эту особенность здѣшняго майскаго обряда, можетъ быть, можно отнести также на

1) Ястребовъ, стр. 148—149; схожи также болгарскія пѣсни у Илиева, Сб. отъ народни умотв. обичаи и др. I,1, стр. 280, № 243 и у Качановскаго, Пам. нар. тв. вып. 1-й, стр. 101, № 33; ср. также хороводную пѣсню у Караджича, Српске нар. пј. I, стр. 182, № 256.

2) Pitrè, Spettacoli e feste p. 253—255.

счетъ греческаго вліянія. Въ Греціи весенній праздникъ цвѣтовъ повидимому существовалъ искони. Приблизительно одновременно съ нашимъ 1-мъ маемъ, Юрьевымъ днемъ, Троицей, и Духовымъ днемъ Греки и Римляне справляли праздникъ Русалій, отразившійся въ славяно-русской русальской недѣли. Томашекъ собралъ цѣлый рядъ свѣденій о Ѳракійскихъ русаліяхъ XII и XIII вѣковъ [1]). Изъ собственно греческихъ источниковъ о русаліяхъ не явствуетъ правда, какіе именно обряды съ цвѣтами происходили во время этого праздника. Удостовѣренъ только уходъ изъ города въ деревню на лоно природы. Такъ архіепископъ Димитрій Хоматіанъ (XIII в.) сообщаетъ о жителяхъ «τοῦ θέματος τοῦ Μολισκοῦ», что «παλαιοῦ ἔθους ἐν τῇ χώρᾳ τούτων κρατοῦντος, ὃ δὴ ῥουσάλια ὀνομάζεται, τῇ μετὰ τὴν πεντηκοστὴν ἑβδομάδι σύνταγμα γίνεσθαι νεωτέρων καὶ τὰς κατὰ χώραν κώμας αὐτοὺς περιέρχεσθαι καὶ παιγνίοις τισὶ καὶ ὀρχήμασι καὶ βεβακχευμένοις ἅλμασι καὶ σκηνικαῖς ἀσχημοσύναις ἐγκαλεῖσθαι δῶρα παρὰ τῶν ἐνοικούντων ἐν κέρδος αὐτῶν» [2]). Роддъ отмѣтившій соблюденіе Русалій еще въ недавнее время въ современной Греціи также не упоминаетъ о собираніи цвѣтовъ во время этого праздника [3]). Однако само названіе Русалій ἡμέρα τῶν ῥόδων уже даетъ достаточное основаніе полагать, что цвѣты играли тутъ не маловажную роль. Въ римскихъ календаряхъ параллельно съ dies rosae, Rosalia или еще dies Rosationis встрѣчается и dies violae или Violationis, имѣющій мѣсто нѣсколько раньше, еще въ апрѣлѣ. Очевидно, какъ die violae праздновали первую фіалку (Florum prima ver nuntiantium viola alba, Plinii XXI, II, 38), такъ die rosae или Rosationis должны были окружить какимъ-нибудь обрядомъ, дѣйствіемъ свѣже-распустившіяся розы [4]). Дѣйствительно, коментируя выраженіе «S. Timothei

---

1) Ueber Brumalia und Rosalia. ss. 369—371.

2) Сообщено по Мюнхенской рук. Миклошичемъ Rusalien s. 388; приведено вкратцѣ у Томашека l. c. s. 370.

3) The costums and Lore of modern Greece p. 139.

4) Томашекъ l. c. ss. 374—379.

ῥοδισμός», приведенное болландистами подъ IX Мая одинъ изъ историковъ римскаго календаря замѣчаетъ: «festum translationis S. Timothei quia IX Maii celebratur, quando maxima est rosae ubertas credibile est multum tunc fideles indulsisse jacendis rosis sertisque nectendis» [1]). Тотъ же историкъ, говоря о капуанскомъ и неаполитанскомъ праздникахъ l'Ingirlandata, замѣчаетъ, что въ дѣтствѣ еще видѣлъ, какъ въ этотъ день священнику подъ ноги бросали цвѣты [2]). Такой же характеръ вѣроятно носилъ и ликійскій праздникъ τῶν Ῥοσσαλίων τοῦ ἁγίου Νικολάου, о которомъ упоминается въ такъ наз. иномъ житіи св. Николая [3]).

Что цвѣты въ большомъ ходу и въ западно-европейскихъ майскихъ и духоведенскихъ обрядахъ, это мы отчасти уже видѣли: цвѣтами убирались майскія деревья, цвѣты несетъ въ процессіи молодежь изъ лѣсу, гирлянды и вѣнки вьются изъ полевыхъ цвѣтовъ. Объ обрядахъ, справляющихъ именно весенній разцвѣтъ во Франціи и Германіи кое-какія указанія можно найти въ средневѣковой лирической поэзіи.

Въ старо-французскихъ pastourelles и chansons à personnage случается, что труверъ, воспѣвая свою поѣздочку молодецкую весной, зачастую изображаетъ себя собирающимъ цвѣты, чтобы свить себѣ вѣнокъ [4]), а еще чаще разсказываетъ, какъ засталъ за этимъ занятіемъ даму или пастушку [5]). Вѣночекъ вьетъ себѣ и красавица Аэлисъ въ одномъ изъ варіантовъ маленькаго цикла несомнѣнно народныхъ старо-французскихъ пѣсенъ:

Bele Aaliz main leva
[Por Dé, traiez vos en la!]
Son cors vesti et para;

. . .

1) Ibid., s. 380; Mazochius, In vetus Marmoreum St. Neapol. eccl. kalendarium Commentarius. Neapoli, 1794. I. p. 54.

2) Ibid.

3) См. объ этомъ Е. Аничковъ, Микола Угодникъ и св. Николай, Спб., 1892 и мою же статью st. Nicolas & Artemis *Folk-Lore* 1894, p. 111—114.

4) Bartsch Rom. u. Past. I 38, 53^b, 73.

5) Ibid I 36; II 10, 18, 29, 52, 63, 74, 96, 99, 120; III 20, 35, 40.

En un vergier s'enentra;
Cinc floretes i trova:
Un chapelet fait en a
De rose florie.
[Por Dé, traiez vos en la
Vos qui n'amez mie!] [1])

«Прекрасная Аэлисъ встала ранешенько — [Уйдите ради Бога прочь] — Она одѣлась и нарядилась; — Она вышла въ садъ; — Пять цвѣточковъ здѣсь она нашла: — Свила вѣночекъ — Изъ цвѣтущихъ розъ, — [Ради Бога, идите вы прочь — Вы, невлюбленные вовсе»].

Болѣе опредѣленно на обрядовое значеніе собиранія цвѣтовъ указываетъ одна также весенняя пѣсенка Нидгарта изъ Рюенталя, средне-верхне-нѣмецкаго миннезингера, произведенія котораго содержатъ въ себѣ такъ много данныхъ для нѣмецкой обрядности въ средніе вѣка:

Die nû vor grôzer huote megen,
die sulen balde ir bestez vîretacgewant an legen;
lâzen sich dar inne ersehen
wir suln schouwen
vor den ouwen
maneger hande bluomen brehen [2]).

«Теперь по причинѣ большой и важной заботы (объ урожаѣ? ср. послѣднюю строфу) они (молодежь «stolzenkint» стихъ 14-й) должны скоро одѣть свое лучшее праздничное платье; пусть онѣ покажутся (намъ) въ немъ. Мы должны увидѣть вблизи воды, какъ многія руки станутъ рвать цвѣты». Гансъ Саксъ въ одной изъ своихъ пьесъ также описываетъ какой то весенній обрядъ,

1) Привожу по тексту Гаст. Париса въ Mélanges de philologie romane dédiés à C. Wahlund Paris 1896, p. 10 (эта книга въ продажу не поступала).

2) Haupt N. v. R. I s. 5 v. 25—31 ср. тутъ же ss. XIV, XXII, XXIV, XXVII, XXXV; 1, 6,5; 17; 18,18—20; 19,14; 21,14; 24,20—30; 25,29.

связанный съ весенними цвѣтами, на этотъ разъ фіалками: вокругъ первой фіалки водятъ хороводъ и поютъ пѣсню, начинающуюся словами:

Der Meie, der Meie
Bringt uns der Blumlein viel [1])

Пѣсня эта однако никакихъ указаній на значеніе обряда не даетъ.

Въ нѣмецкомъ миннезангѣ и французской труверской лирикѣ цвѣты нужны, чтобы свить вѣнокъ. Ношеніе вѣнковъ весной было повидимому обязательно. Это прямо заявляетъ въ трехъ пьесахъ Colin Muset, труверъ того времени [2]). Значеніе вѣнковъ, конечно и здѣсь тоже, что и въ русской и въ сербской обрядности. И здѣсь они символизируютъ любовь. Но этотъ особый символизмъ весеннихъ вѣнковъ на западѣ и на славянскомъ востокѣ объяснятъ намъ другіе обряды и пѣсни; покамѣстъ я остановлюсь только на самомъ сбираньи цвѣтовъ и свѣжихъ вѣтокъ, на убранствѣ ими, какъ самого человѣка, такъ и его жилища. Символическое значеніе вѣнковъ составляетъ уже послѣдующій этапъ психологіи весенняго обрядоваго обихода и къ нему мы подойдемъ въ одной изъ послѣдующихъ главъ.

Обрядъ весенняго убранства переживаетъ, какъ мы видѣли, въ двухъ типахъ, соотвѣтствующихъ двумъ великимъ культурно-историческимъ группамъ, на которыя распалось населеніе Европы; и при этомъ греко-славяно-русскіе виды его, менѣе опредѣленные и законченные въ своей формѣ, подходятъ ближе къ той разновидности обряда, какáя нѣкогда въ далекомъ средневѣковьи бытовала и на Западѣ. Но, въ германо-романскомъ мірѣ при меньшей зависимости отъ церковнаго наставленія, при меньшемъ трепетѣ передъ христіанской аскезой обрядъ пріобрѣлъ бо-

---

1) Erk-Böhme D. Lh. II s. 713; см. также у Grimm'a D. M. a. n. p. 763.

2) . . . . . chapiau de flors porter
Ainsi comme el mois de mai

Raynaud Bibl. №№ 74, 582, 967; нап. у Bédier De Nicolao Musato pp. 98 119 et 124.

лѣе торжественный и шумный ритуалъ. Наканунѣ Возрожденія и развитія общественности относительная независимость отдѣльныхъ мѣстныхъ самоуправленій (преимущественно въ городахъ) вдохнула въ него новую жизнь, заставила при широко развитыхъ международныхъ отношеніяхъ свободно циркулировать одну особую болѣе передовую его форму. Отсюда большая опредѣленность извѣстій, большое сходство въ западныхъ видахъ обряда. Только сельское населеніе сохраняло еще первоначальную форму. У насъ напротивъ, обрядовое сознаніе народа укромно ютилось вдали отъ центровъ, робко сохранялось, укрывшись отъ враждебной ему церковной власти. Вотъ почему оно до извѣстной степени застыло и обѣднѣло въ своихъ проявленіяхъ. Народное творчество болѣе живучее, чѣмъ на Западѣ, правда отвѣчало ему болѣе охотно. Книжная образованность еще не заставила умолкнуть, относящіяся къ нему пѣсни, и онѣ-то и даютъ намъ самыя прочныя свидѣтельства о смыслѣ обряда.

Первобытная религія по замѣчанію Тайлора, «настолько послѣдовательна и логична, что при малѣйшей попыткѣ классификаціи ея данныхъ, она сразу обнаруживаетъ основанія своего образованія и развитія, и эти основанія оказываются въ существѣ своемъ раціональными, несмотря на то, что они развиваются въ такихъ умственныхъ условіяхъ, которымъ присуще самое глубокое и закоренѣлое невѣжество». Всякій обрядъ, какимъ бы нелѣпымъ онъ ни казался современному человѣку, какъ бы ни былъ сокровенъ его смыслъ, какъ бы ни былъ его исконный характеръ затертъ и подавленъ послѣдующими наслоеніями, которыя неминуемо ложатся на него подъ вліяніемъ представленій чуждыхъ, создавшей его культурно-исторической средѣ, всякій обрядъ зиждется на данныхъ первобытнаго міровоззрѣнія, отвѣчаетъ извѣстнымъ умственнымъ запросамъ, можетъ быть понятъ и объясненъ въ связи съ извѣстнымъ порядкомъ идей и представленій; и въ этомъ смыслѣ всякій обрядъ есть нѣчто раціональное, логически необходимое. Исходя изъ этой точки зрѣнія намъ предстоитъ вдуматься въ психологію внесенія весенняго

древа и весенняго убранства, постараться отдать себѣ отчетъ, при наличности какихъ воззрѣнiй, вѣрованiй, хозяйственно-религiозныхъ отношенiй обрядъ этотъ могъ свободно возникнуть въ воображенiи первобытнаго человѣка и оказаться ему необходимымъ въ его житейской тяготѣ.

На рѣшенiе этого вопроса насъ наведутъ нѣкоторые индѣйскiе обряды, которые уже сопоставлялъ съ разобраннымъ нами эпизодомъ весенняго дѣйства, англiйскiй послѣдователь Маннгардта, Фрезеръ. Въ Гиндукушѣ въ началѣ дождливаго времени, когда происходитъ посѣвъ, изъ деревни посылаютъ двухъ дѣвушекъ отрубить вѣтку священнаго дерева Chili (родъ кедра). Придя въ лѣсъ, дѣвушки обливаютъ деревцо виномъ и масломъ и послѣ этого отламываютъ онъ него вѣтку. Вѣтка Chili приносится въ деревню и кладется на камень на берегу ручья. Тогда начинается принесенiе жертвы передъ священной вѣткой. Обыкновенно для этого употребляютъ козла. Вслѣдъ за жертвоприношенiемъ слѣдуютъ пляски и игры [1]).

Еще болѣе подходятъ къ европейскому внесенiю дерева другiе два обряда, справляемые у Ораоновъ въ Бенгалѣ. У нихъ также весною вносятся вѣтки священныхъ деревьевъ, карма и сааль. Молодое деревцо карма у Ораоновъ и Мунда молодежь несетъ въ деревню въ торжественномъ шествiи при барабанномъ боѣ; это производится во время высадки риса. Деревцо устанавливаютъ на площади посреди села, гдѣ происходятъ обыкновенно пляски. Богослуженiе ему состоитъ въ принесенiи жертвъ, въ украшенiи деревца лоскутками разноцвѣтныхъ матерiй, въ плясках и хороводахъ вокругъ дерева. За вѣтвью сааль Ораоны идутъ предводительствуемые деревенскимъ жрецомъ, когда это дерево въ цвѣту. Обрядъ открывается так. обр. молебной процессiей Священная роща Сарна, гдѣ ростетъ сааль имѣетъ по мнѣнiю Ораоновъ влiянiе на дождь. Подъ деревьями приносится

---

1) Biddulph Tribes of the Hindu Koosh op. 106 et sq. приведено у Frazer'a, Golden Bough. I p. 71—72.

жертва, состоящая изъ пяти домашнихъ птицъ, при чемъ каждый присутствующій получаетъ кусочекъ мяса. Послѣ этого нагруженные цвѣтущими вѣтками сааль вѣрующіе возвращаются въ село [1]).

Рядомъ съ этими бенгальскими празднествами я приведу еще одно изъ совершенно другой мѣстности. Абхазскіе Абазины, которые также поклоняются еще деревьямъ и имѣютъ священныя рощи [2]), встрѣчаютъ весну почти такимъ же способомъ, какъ и въ Бенгалѣ. Только непосредственное отношеніе этого торжества къ культу деревьевъ у нихъ, какъ христіанъ нѣсколько сгладилось. «Съ наступленіемъ весны жители горной Абхазіи праздновали *манычъ-чеканъ*, или праздникъ перваго цвѣтка. Въ этотъ день все народонаселеніе сосредоточивалось преимущественно въ трехъ аулахъ: Тамъ-агу, Агдера и Рыдца, предпочитаемыхъ всѣмъ другимъ ауламъ, потому что они окружены были лучшими заповѣдными рощами. Въ полночь, наканунѣ праздника, съ пѣснями и стрѣльбою, дѣвушки, подъ предводительствомъ старухъ, отправлялись искать пятилиственникъ, а молодые люди разсыпались по окружнымъ курганамъ и искали кладовъ. .... Съ первыми лучами солнца съ музыкою, пѣніемъ и особою церемоніею, всѣ возвращались въ аулъ, сакли котораго убраны были зеленью и цвѣтами. Впереди всѣхъ старый джигитъ, повитый дубовымъ вѣнкомъ, ѣхалъ верхомъ на оленѣ, обреченномъ на жертву Мизитху — богу лѣсовъ. За нимъ слѣдовала толпа народа, и каждая дѣвушка должна была принести съ собою на площадь аула или цвѣтокъ или вѣтку и сложить ее у подножія камня, на которомъ будетъ принесена жертва Мизитху. Достигнувъ камня и сложивъ передъ нимъ свои приношенія, дѣвушки становились по лѣвую его сторону, мужчины отходили къ саклямъ, а старый джигитъ, прося обилія плодовъ и лѣсу, ловкимъ ударомъ кинжала отдѣлялъ голову отъ туловища

---

1) Dalton Ethnology of Bengal p. 259—261; Frazer, l. c. I p. 288 и 85.

2) Дубровинъ, Исторія войны и влад. русскихъ на Кавказѣ т. I, вып. 2, стр. 12, 15 и др.

жертвы; если операція бывала удачна, то въ мгновеніе раздавались выстрѣлы и крики радости, но если голова не была отдѣлена однимъ ударомъ, то народъ считалъ, что жертва непріятна Мизитху. Вслѣдъ за выстрѣлами появлялись конные джигиты и шесты съ надѣтыми на нихъ папахами, которые и разставлялись въ разныхъ мѣстахъ площади. Выстрѣлъ жреца служилъ сигналомъ для начала игръ. Джигитовка и бросанье палокъ составляли главную забаву абазинъ. Ни одинъ праздникъ ни одно торжество въ горахъ не обходилось безъ этихъ забавъ. Каждый удачный выстрѣлъ, или ударъ брошенной палки, давалъ право на полученіе цвѣтка, положеннаго у подножія камня» [1]).

Схоже съ этимъ справляется Троицынъ день (Остӓлті кувд) у осетинъ. Въ то время, какъ молодежь рѣзвится на лугу, старухи одѣтыя въ бѣлую одежду идутъ къ священному дереву (дзуару) аула, произносятъ здѣсь молитвы, ѣдятъ особыя лепешки и пляшутъ вокругъ дерева. Вечеромъ онѣ торжественно возвращаются въ аулъ, при входѣ въ который ихъ ожидаютъ мужчины. Цѣль кувда испросить урожай [2]).

Сходство этихъ обрядовъ съ разобранными славянскими и западно-европейскими очевидно; оно бросается въ глаза каждому. И тутъ и тамъ торжественная процессія въ лѣсъ за свѣжей растительностью и потомъ не менѣе торжественное шествіе обратно. И тутъ и тамъ особыя обрядовыя дѣйства, особыя игры посреди села вокругъ принесенной изъ лѣсу зелени. Отличіе отъ европейскихъ обрядовъ только въ томъ, что Ораоны несутъ вѣтви не изъ простого лѣса, а изъ священной рощи; въ священныя же рощи идутъ за зеленью и абхазцы; нарубленныя вѣтви сами собою представляютъ поэтому предметы религіознаго обожанія.

Эта характерная черта индѣйской и кавказской разновидностей обряда внесенія весенняго дерева особенно важна. Близкое отношеніе весенней обрядности разбираемаго типа къ культу

1) Ibid., стр. 19—20.
2) В. Миллеръ Осет. Эт. II стр. 276—277.

деревьевъ, указывалось много разъ. Какъ на пережитокъ поклоненія древу, смотрѣлъ на наши семикскія игры еще Карамзинъ [1]). Маннгардтъ, а за нимъ его послѣдователи Соботка и Фрезеръ также разсматривали весеннее внесеніе дерева или зелени, какъ одно изъ данныхъ о культѣ деревьевъ [2]). Совершенно также толкуетъ религіозный смыслъ майскаго дерева и Гуго Мейеръ [3]).

Обоготвореніе дерева и священныхъ рощъ составляетъ одну изъ тѣхъ формъ религіознаго сознанія, черезъ которую проходитъ на извѣстной ступени своего развитія все человѣчество [4]). Мы имѣемъ множество свѣдѣній о существованіи его у потагонцевъ, мексиканцевъ, сѣверо-американскихъ индѣйцевъ, на Цейлонѣ, у кафровъ, у негровъ Гвинеи, въ Австраліи и въ Полинезіи [5]). У индо-европейскихъ племенъ культъ деревьевъ засвидѣтельствованъ еще болѣе опредѣленно. У грековъ и римлянъ со времени Бöттихера существованіе самостоятельныхъ священныхъ деревьевъ правда не признается, потому что дерево было самымъ древнимъ изображеніемъ божества, и всѣ священныя деревья или рощи искони были у древнихъ связаны съ какимъ-нибудь богомъ или богиней [6]). Однако возможно допустить, что «эти деревья, которыя срослись съ миѳами или съ извѣснымъ богослуженіемъ, считались первоначально священными сами по себѣ независимо отъ этой послѣдующей связи» [7]). Таковы, мо-

1) Истор. Госуд. Росс. I пр. 214; см. также Аѳанасьевъ, Поэт. возз. II, стр. 321—322.

2) W. u. Fk. I s. 180—181; Sobotka Rostlinstvo v národním podání, str. 50 etc.; Frazer, Golden Bough I p. 98.

3) Germ. Myth. s. 83 u f. Lippert.

4) Lübbock, Les origines de la civil. p. 297; Achelis Moderne Völkerkunde s. 388.

5) Lübbock l. c. p. 278—291; cp. Chantepie de la Saussaye Lehrb. d. Relig. gesch. см. Указатель подъ словомъ «Baumkultus»; ср. также *Revue de l'hist. des rel.* XXXVII (1898) pp. 370—375.

6) Ueber den Baumcultus der Hellenen см. особенно главу II: «Umriss des hellenischen Baumcultus; cp. Farnell, The cults of greck states. I p. 14.

7) Chantepie de la Saussaye, l. c. II, s. 232.

жетъ быть, оливковое дерево Аѳины Поліосъ на Акрополѣ, три дерева на Делосѣ въ храмѣ Апполона, священный дубъ Юпитера Феретрія на Капитоліи, роща Dea dia на правомъ берегу Тибра вверхъ по теченію отъ Рима по via Campana и множество другихъ деревьевъ у алтарей боговъ, которымъ приносились жертвы и на вѣтки которыхъ вѣшались различные дары [1].

Предположеніе о томъ, что у древнихъ существовалъ когда-то независимо отъ ученія о богахъ отдѣльный культъ деревьевъ отчасти находитъ себѣ подтвержденіе и въ устойчивомъ напоминаніи христіанской проповѣди новообращеннымъ оставить среди другихъ предразсудковъ и древопоклонство. Формула отрѣшенія отъ язычества, приписываемая Ефрему Сирину, высказываетъ обѣтъ не дѣлать ничего, что происходитъ обыкновенно «у источниковъ подъ деревьями и на перекресткахъ» [2]). Противъ культа деревьевъ пишетъ папа Григорій Великій въ восемнадцатомъ письмѣ VIII кн. посланій [3]). Въ знаменитой проповѣди Елигія (VII в.) запрещается между прочимъ, чтобы «nullus christianus... ad arbores... luminaria faciat aut vota reddere praesumat» [4]). Эта проповѣдь обращается къ романскому населенію и въ эпоху, когда римская традиція и остатки античной религіи еще доживали свои послѣдніе дни. У романскихъ же народовъ отличаетъ культъ деревьевъ Мартинъ Брокара въ своемъ сочиненіи «De corectione rusticorum» [5]), составленномъ имъ послѣ синода 572 года, когда было снова рѣшено, какъ и на предшествующихъ соборахъ въ Арлѣ и Толедо, принять мѣры противъ язычества [6]).

1) Boetticher, l. c. ss. 107—110, 115, 133—135; ср. Farnell, l. c. I p. 292—293 (относительно оливковаго дерева Аѳины Поліосъ); см. также изображенія свящ. деревьевъ съ висящими на нихъ дарами въ приложенныхъ къ книгѣ Бöттихера рисункахъ.

2) Schultze, Gesch. d. Unterg. des gr.-röm. Heidenth. I, s. 307.

3) Migne, Patrol. lat. t. 77 p. 921.

4) Напечатана у Grimm'a D. M. a. п. стр. 1738 и у Migne'a, Patr. lat. t. 87, p. 528.

5) Caspari, Kirch. gesch. anecdota p. 204.

6) Schultze, Gesch. des Unterg. d. hell. röm. Heidth. I s. 403—404.

Существованіе поклоненія деревьямъ и рощамъ у германцевъ и славянъ безъ всякаго отношенія къ другимъ религіознымъ представленіямъ не подлежитъ уже никакому сомнѣнію. Свидѣтельствъ объ этомъ множество. Сюда относится прежде всего одна изъ рубрикъ знаменитаго: «Indiculus superstitionum»: «De saeris silvarum, quae nimidas vocant» [1]). Не менѣе краснорѣчиво говорятъ приведенныя Гриммомъ свидѣтельства Тацитовой Германіи («Silva auguriis patrum et prisca formidine sacra», «in insula oceani castum nemus», «antiquae religionis lucus») и житій св. св. Бонифація, Аманда и Барбата, извѣстія у Адама Бременскаго и т. д. [2]). Къ германскому (готскому?) населенію относятся можетъ быть и слова славянскаго житія св. Константина Философа о жителяхъ города Фуллъ въ Крыму; у нихъ, говорится въ житіи былъ, «дубъ велеи, сросльсе съ чрѣшнею и подъ нимъ трѣбы дѣахоу»; «отъ того, заявляли они, обрѣтаемъ вся за прошенія наша, дьждь наипаче и инаа многа» [3]).

О культѣ деревьевъ и священныхъ рощъ у славянъ цѣлый рядъ поучительныхъ данныхъ былъ собранъ еще Срезневскимъ. Таковы извѣстія Константина Порфиророднаго объ островѣ св. Георгія, Устава Владиміра о тѣхъ «кто молится въ рощеньи», житія Константина Муромскаго о поклоненіи «дуплинамъ древянымъ», таковы же замѣтки Кирилла Туровскаго, Гостинной и Ипатьевской лѣтописей и наконецъ запретъ Духовнаго Регламента «передъ дубомъ молитвы пѣть». Особенно много указаній имѣется о культѣ деревьевъ у Балтійскихъ славянъ и чеховъ. Срезневскій приводитъ относящіяся сюда замѣчанія Эббо, Сефрида, Титмара, Гельмгольда, Арнольда Любекскаго,

1) Изданъ у Grimm'a D. M. ² въ прилож. «Aberglauber» B. a. п. стр. 1739 и Zibzt'омъ Seznam pověr etc. str. 35 и слѣд.

2) Grimm, D. M. a. п. стр. 70 и 72—74. Ср. еще извѣстіе изъ житія св. Мартина, гдѣ разсказывается о его чудѣ съ деревомъ, которому покланялись язычники и которое онъ приказалъ срубить. La Légende Dorée ed. Brunet, t. I, p. 347 прив. въ *Rev. d. tr. pop.* XIV (1899) p. 449.

3) Сообщ. проф. Ламанскій въ *Жив. Стар.*, 1893, вып. I, стр. 134—135.

Марескалька Турія и наконецъ Козьмы Пражскаго[1]. Зибртъ къ этимъ указаніямъ присоединилъ еще нѣсколько свѣдѣній изъ проповѣдей пражскихъ епископовъ (XII в.)[2]. О древопоклонствѣ южныхъ славянъ еще въ XVII в. въ Босніи интересныя данныя привелъ въ одномъ изъ выпусковъ «Живой Старины» проф. Ламанскій[3]. Это отрывокъ изъ письма, адресованнаго въ Римъ въ 1629 и 1630 годахъ и оплакивающаго упадокъ католицизма въ славянскихъ земляхъ. «Въ провинціи Пожеганской (nella provincia di Possega nel ducato Zerni), читаемъ мы здѣсь, въ пустынной мѣстности есть дерево: липа; здѣсь всякое первое воскресенье девятой луны собирается множество турокъ и христіанъ съ жертвами и со свѣчами и другими предметами. Ближній приходскій священникъ за милостыню, которую здѣсь собираетъ служитъ имъ мессу»[4]. Культъ дерева продолжается такимъ образомъ и тогда, когда язычество уже давно исчезло. Къ нему примѣняется даже христіанское богослуженіе. Подобное же, уже принявшее обличье христіанства, почитаніе древа, на этотъ разъ рябины, сохранилось и на Руси до 1612 г., какъ о томъ свидѣтельствуетъ житіе св. Адріана Пошехонскаго[5].

Изъ всѣхъ этихъ извѣстій особенно интересенъ приведенный Срезневскимъ разсказъ Гельмгольда[6]. Здѣсь описывается цѣлая священная роща подобная тѣмъ, о которыхъ мы узнаемъ изъ бенгальскихъ обрядовъ внесенія дерева. Даже самое внѣшнее описаніе ея подходитъ вполнѣ къ помѣщенной у Крука фотографіи современной индѣйской священной рощи[7].

---

1) Свят. и Обряды стр. 31—35; тоже у Аѳанасьева Поэт. Воззр. II, стр. 321—324.

2) Seznam pověr, str. 37.

3) 1893, вып. I, стр. 133—134.

4) Взято изъ «Acta Bosnae potissimum ecclesiastica cum insertis editorum documentorum regestis ab anno 925 usque ad annum 1752». Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium, t. XXIII Zagrabiae 1892.

5) Сообщ. проф. Соболевскимъ въ *Жив. Стар.*, вып. VI (1891), стр. 229.

6) Срезневскій, l. c. стр. 33.

7) The popul. rel. and f. l. of Noth. India v. II, p. 82—83.

Не лишнимъ будетъ, можетъ быть, прибавить къ этимъ извѣстіямъ о славянскомъ культѣ деревьевъ и кое-какія данныя о той же формѣ религіознаго сознанія, какъ у нашихъ инородцевъ, такъ и на Кавказѣ. Священныя рощи почитали, напр., черкесы; а въ Хевсуретіи (на р. Арагвѣ) былъ древній дубъ, котораго называли Багратіономъ. Если кто-нибудь изъ рода Багратіоновъ обнималъ его и говорилъ при этомъ: «предокъ мой защити своего потомка», народъ считалъ себя обязаннымъ прійти ему на помощь [1]). Георги разсказываетъ, что еще при Петрѣ Великомъ всего въ 10 верстахъ отъ Петербурга стояла на Рижской дорогѣ священная липа, которой поклонялись Ижорцы [2]). Остатки священныхъ рощъ сохранились и до сихъ поръ у черемисовъ и вотяковъ. Еще такъ недавно газеты сообщали о вооруженномъ сопротивленіи черемисовъ-язычниковъ Елабужскаго уѣзда по поводу вырубки ихъ священныхъ рощь. У вотяковъ эти рощи называются «восяськонни-чатча». Это «небольшіе остатки лѣса, намѣренно невырубленные гдѣ-нибудь на задворкахъ деревни, на пригоркѣ, у подножія или съ боковъ которыхъ протекаетъ рѣчка, ручеекъ или просто ключъ». Иногда это просто священныя мѣста въ сосѣднихъ лѣсахъ, но интересны для нашихъ цѣлей именно эти расположенныя неподалеку отъ деревни небольшія рощи на холмикѣ у ручейка или колодца [3]).

Подобные остатки культа деревьевъ не трудно узнать и у коренного русскаго населенія сѣверной Россіи. Дѣйствительно, ничто иное, какъ древнія священныя рощи, представляютъ собою эти покрытые лѣсомъ холмики, которые торчатъ такъ часто посреди полей, неподалеку отъ деревень въ отдаленныхъ отъ

---

1) Дубровинъ, Ист. войны и влад. русск. на Кавказѣ I, в. 1-й, стр. 100—101 и в. 2-й, стр. 291.

2) Опис. всѣхъ обит. въ росс. госуд. народовъ изд. 1799, стр. 25, тоже у Лапарей, стр. 12 и у Остяковъ, стр. 75; ср. Castren, Vorl. über Finn. Myth. s. 105.

3) Первухинъ, Эскизъ второй, стр. 5; ср. *Русскія Вѣдомости* 1901, № 347, корр. изъ Сарапула; преосв. Владиміромъ по этому поводу составлена брошюра, но мнѣ не удалось ее достать.

крупныхъ центровъ мѣстахъ сѣверныхъ губерній. На этихъ холмикахъ зачастую увидишь подъ тѣнью березъ или елей маленькую деревянную часовню, изъ подъ которой бѣжитъ чистая струйка воды. Часовенька не даромъ построена именно въ рощицѣ на горѣ и надъ самымъ ключемъ или ручейкомъ. Крестъ на крышѣ часовни и лики угодниковъ надъ дверью и на иконостасѣ какъ бы заключаютъ здѣсь договоръ міра и согласія съ гостепріимно принявшей ихъ подъ свой покровъ чащей деревьевъ, наслѣдницей угасшей и позабытой святыни.

Въ обрядовомъ обиходѣ, конечно, далеко не одни только весеннія вѣтви и майскія деревца отражаютъ древопоклонство. Маннгардтъ былъ совершенно правъ, когда разсматривалъ майскій обрядъ въ связи съ такими широко и повсюду распространенными обычаями, какъ зелень и разукрашенныя деревца на свадьбахъ (малорусское гільце или смерека), какъ сохраненіе дерева около деревни и вообще у жилья, какъ втыканье зеленой вѣтки въ послѣдній возъ или снопъ во время уборки (Erntemai и Erisione). Въ разной степени и въ различныхъ смыслахъ всѣ эти обряды вполнѣ законно признать фольклористическими доказательствами существованія культа деревьевъ или, какъ принято говорить, его пережитками, бытующими до нашихъ дней[1]);

---

1) Mannhardt, Baum. u. Feld. k. особенно томъ I, стр. 9—12, 49—54, 159—160, 190—223; II стр. 212—258; его-же Mythologische Forschungen, стр. 112 и 337; къ собраннымъ здѣсь фактамъ, Фрезеръ прибавилъ аналогичныя и изъ быта современныхъ дикарей Golden Bough I, p. 69 и др. О роли деревца на свадьбѣ см. у Ѳ. Волкова. Rites et usages nuptiaux en Ukraine *Anthropologie*, II p. 408 и слѣд. Рядомъ съ этими обрядовыми переживаньями культа дерева приводятся еще и запѣвы народныхъ пѣсенъ (преимущественно славянскихъ), гдѣ дерево либо сопоставляется, либо противопоставляется человѣку см. Sobotka Rostlinstvo v. narodn. podání, str. 8—9, 14 etc. и Илиевъ, Растителното царство въ народната поезия *Сб. за Нар. Умотв.* VII (1892), стр. 311—412. Собранныя здѣсь пѣсенныя выраженія едва ли однако отвѣчаютъ какой-нибудь религіозной мысли. Вѣрнѣе всего здѣсь «дѣло идетъ не объ *отождествленіи* человѣческой жизни съ природой и не о *сравненіи*, предполагающемъ сознаніе раздѣльности сравниваемыхъ предметовъ, а о сопоставленіи по признаку движенія». А. Н. Веселовскій, Психологическій параллелизмъ и его формы въ отраженіяхъ поэтическаго стиля *Ж. М. Н. Пр.* 1898, мартъ, стр. 1 и слѣд. отд. отт.

только исходятъ ли всѣ эти обрядовыя представленія изъ одного общаго основанія, какъ это думалъ Маннгардтъ, отвѣчаютъ ли они всѣ одной и той же религіозной мысли, это еще вопросъ.

Если и индо-европейскимъ народамъ были нѣкогда присущи обоготвореніе деревьевъ и культъ священныхъ рощъ, объясненіе обряда внесенія весенняго дерева посредствомъ приведенныхъ бенгальскихъ обрядовъ получаетъ особое значеніе. Каково бы ни было происхожденіе культа деревьевъ, надо ли объяснять его, какъ результатъ анимистическаго взгляда на природу [1]), или какъ одно изъ видоизмѣненій культа предковъ [2]), или какъ результатъ тотемизма [3]), или, наконецъ, какъ отраженіе поклоненія надгробному фетишу [4]), разъ подобный культъ возникъ, извѣстныя обрядовыя представленія должны неминуемо отвѣчать ему именно весною. Въ это время года онъ долженъ получить особый смыслъ. Дальтонъ прямо говоритъ, что въ Бенгалѣ священныя рощи несутъ отвѣтственность за урожай [5]). Не зацвѣти священное дерево, засохни оно или опади его цвѣтъ,— это было бы принято, какъ великое горе. Это конечно, значило бы, что весна не обнадеживаетъ, а напротивъ, предвѣщаетъ нѣчто зловѣщее.

Внести вѣтви изъ священной рощи въ деревню значитъ пріобщить ее, какъ религіозно-хозяйственную единицу къ благу знаменующемуся въ священномъ деревѣ или даже исходящему изъ него. Первобытный человѣкъ всегда считаетъ свою семью, свою деревню, свой кланъ центромъ міра; онъ интересуется внѣшней природой только настолько, насколько явленія ея отражаются на судьбѣ родной ему общины. И религіозно хозяйственная еди-

1) Tylor, Primitive Culture II, p. 221,89 (изд. 1873).

2) Спенсеръ, Основ. Соціол. I, стр. 392 (р. перев. 1876 г.).

3) Lubbock, Les origines de la civ. (изд. 1873), pp. 272 et 277 относительно тотемизма см. послѣднія статьи Marillier, La place du totemisme dans l'ev. religieuse *R. de l'histoire des rel.* 1898, pp. 376—376.

4) Lippert, Kulturg. der Mensch. II, s. 381.

5) Ethnol. of. Bengal. p. 259 прив. у Frazer'a Golden Bough I, p. 288.

ница, къ которой онъ принадлежитъ представляется ему носительницей своей собственной судьбы. Далеко не одни только атмосферическія явленія, не только состояніе почвы и неизмѣнный, заведенный по рутинѣ способъ ея воздѣлыванія опредѣляютъ въ глазахъ первобытнаго хозяина надежды на урожай. Когда современное русское крестьянское общество рѣшаетъ соблюдать впредь день такого-то святого послѣ чумной заразы, неурожая, или иного несчастья, и оно также смотритъ на себя, какъ на религіозно-хозяйственную единицу, связанную общей судьбой, стремящуюся къ достиженію общаго блага общимъ культомъ и усиліями общей молитвы.

Признавъ такимъ образомъ приведенные мною бенгальскіе обряды основнымъ и наиболѣе осмысленнымъ въ сакральномъ отношеніи видомъ обряда внесенія въ религіозно-хозяйственную общину весенняго древа, можно будетъ яснѣе установить и тождество его западной и русской формы: на Западѣ сохранился самый актъ внесенія вѣтви или деревца изъ священной рощи, у насъ непозабытымъ оказалось жертвоприношеніе, самый культъ дерева и торжественное шествіе къ нему.

Культъ деревьевъ и священныхъ рощь даетъ намъ, стало быть, возможность вполнѣ удовлетворительно объяснить обряды весенняго внесенія дерева на западѣ и наши Троицкіе и семикскіе обряды. Однако въ самой тѣсной связи съ ними стоятъ еще собираніе цвѣтовъ, плетеніе гирляндъ и вѣнковъ, обряды убранства цвѣтами и зелеными вѣтками, какъ самаго человѣка, такъ и его жилища. И какъ мы видѣли, эти обычаи представляются какъ бы болѣе древними, болѣе устойчивыми въ народномъ сознаніи. Надо ли и въ нихъ видѣть обрядовое примѣненіе древопоклонства? Если принять въ соображеніе, что тутъ на первомъ планѣ стоятъ не вѣтви деревьевъ, а цвѣты, то на этотъ вопросъ придется отвѣтить отрицательно. Какъ я постараюсь показать, чествованіе цвѣтовъ имѣетъ особый самостоятельный смыслъ. Уясненіе его поможетъ намъ дать себѣ отчетъ и въ томъ, почему всѣ разобранные здѣсь обряды падаютъ на самые поздніе

весенніе праздники, почему они пріурочены скорѣе къ концу весны, чѣмъ къ ея началу.

Моментъ цвѣтенія есть несомнѣнно самый важный моментъ въ теченіи всего періода постепеннаго возражденія природы. Отъ него находится въ самой тѣсной зависимости производительность каждаго растенія, каждаго злака. Этотъ моментъ можно назвать типично весеннимъ. Всѣ тѣ явленія, за которыми зорко слѣдитъ каждый хозяинъ отъ самаго перваго дуновенія весны, въ періодъ цвѣтенія находитъ свое высшее выраженіе. Когда цвѣты станутъ блекнуть, когда опадетъ цвѣтъ на фруктовыхъ деревьяхъ и что всего важнѣе, отцвѣтетъ хлѣбъ, тогда уже наступитъ лѣто съ его страдой, и урожай болѣе или менѣе опредѣлится. Пора ожиданія, страховъ и надеждъ, составляющихъ самую характерную черту весенняго настроенія тогда уже пройдетъ. Весна важна именно этимъ своимъ конечнымъ моментомъ.

Особенно характерны въ этомъ отношеніи римскія Флораліи, такъ близко напоминающія современныя весеннія цвѣточныя празднества. Я имѣю въ виду особенно старыя Флораліи, тѣ которыя производились до ихъ оффиціальнаго признанія въ 173 до Р. Хр. [1]). Плиній сообщаетъ, что онѣ имѣли мѣсто, «ut omnia bene deflorescerent» [2]). Это замѣчаніе мнѣ представляется особенно важнымъ. Слово: «omnia» несомнѣнно обнимаетъ и хлѣбныя растенія. На отношеніе этого празднества къ урожаю указываетъ и сохранившееся до послѣдняго времени бросанье въ народъ сѣмянъ [3]). Обсыпаніе есть заклинаніе обилія. Отсюда можно заключить, что празднество древнихъ Флоралій когда-то преслѣдовало цѣли заклинанія хлѣбныхъ злаковъ.

Фрезеръ во второмъ изданіи своей книги рядомъ съ взятой имъ у Маннгардта системой интерпретаціи обрядовъ, предло-

---

1) О нихъ см. Daremberg et Saglio, Dict. de l'ant. p. 1190.

2) Plinii, Natur. Histor. XVIII, 29,28.

3) «... in ludis Floribus .... omnia semina super populum spargebant» Pers V, 177 Cf. et schol.

жилъ и новую, основанную на признанiи большинства народныхъ обрядовъ магическими прiемами; подъ магiей онъ при этомъ разумѣетъ чаще всего симпатическое заклинанiе [1]). Согласно этой точки зрѣнiя весеннiй цвѣточный праздникъ Фрезеръ объясняетъ, какъ симпатическое заклинанiе весенняго расцвѣта природы; подобно тому, какъ индѣйцы Британской Колумбiи, передъ наступленiемъ времени улова ставятъ въ воду изображенiя рыбъ, думая такимъ способомъ ускорить ихъ появленiе, первобытный человѣкъ, говоритъ Фрезеръ, «наряжаясь въ листья и цвѣты помогалъ обнаженной земли покрыться зеленью» [2]). Такое объясненiе несомнѣнно очень правдоподобно; мнѣ кажется только, что дѣло идетъ здѣсь не о весеннемъ убранствѣ природы: объ этомъ поздно думать на 1-е мая, или на Духовъ день, или на «dies Rosae», которое есть «aestatis initium» [3]). Цвѣтами въ римскихъ Флоралiяхъ заклинали цвѣтъ хлѣбныхъ растенiй, и туже роль играютъ цвѣты и на Духовъ день и на 1-е мая. Въ основѣ цвѣточнаго праздника лежитъ стремленiе помочь и ускорить цвѣтъ хлѣбовъ, украсивши, и себя самаго, и свое жилище цвѣтами.

И какъ совершенно справедливо замѣчаетъ Фрезеръ въ очеркѣ народной магiи, заклинанiя основаны не на томъ состоянiи сознанiя, которое надо назвать религiей, а скорѣе на смутномъ древнемъ мировоззрѣнiи, изъ котораго только впослѣдствiи дифференцировалось религiозное сознанiе [4]). Заклинанiе цвѣтенiя хлѣбныхъ злаковъ надо такимъ образомъ признать явленiемъ болѣе древнимъ, чѣмъ самое древопоклонство. И можетъ быть именно на почвѣ такихъ прiемовъ заклинанiя, уже кристаллизировавшихся въ повторяемыхъ изъ года въ годъ обрядахъ и создалось мало по малу представленiе о божественности нѣкоторыхъ деревьевъ и породъ деревьевъ. Это особенно легко

1) Golden Bough 2-ое изд., I pp. 7—58.
2) Ibid. II p. 110; ср. I, p. 23.
3) См. выше стр. 53—54.
4) Golden Bough 2-ое изд., I pp. 62—63, см. также выше стр. 37—39.

могло случиться, если дерево цвѣло одновременно съ главнымъ хлѣбнымъ растеніемъ. Анимистическій взглядъ на природу и система тотемизма шли только навстрѣчу этому процессу образованія культа деревьевъ.

III.

Обрядъ внесенія въ село или городъ весенняго дерева, какъ мы это видѣли, сравнительно бѣденъ относящимися къ нему пѣснями. Собственно поется во время него не мало. Поютъ и при собираніи зелени въ лѣсу, поютъ и по возвращеніи домой во время устраиваемыхъ вокругъ дерева плясокъ; но пѣсни эти мало привязаны къ обряду, онѣ скорѣе входятъ въ отдѣлъ игръ и забавъ, весеннихъ хороводовъ, средневѣковыхъ майскихъ танцевъ или пасхальныхъ игръ.

Я перейду теперь къ обряду близкому внесенію дерева: къ пѣсенному весеннему привѣтствію. Здѣсь пѣсня стоитъ въ самомъ центрѣ обрядоваго дѣйствія, въ ней заключается главный его смыслъ.

Обрядъ весенняго привѣтствія совершенно схожъ съ зимней колядой, съ пѣсеннымъ поздравленіемъ aguilloneurs. Толпы молодежи парней и дѣвушекъ, иногда дѣтей переходятъ изъ дома въ домъ по селу или въ городѣ. Въ особой пѣсенкѣ они высказываютъ разныя пожеланія хозяевамъ и ждутъ въ награду гостинца или денегъ. На западѣ содержаніе ихъ незамысловатыхъ пѣсенъ отчасти обѣднѣло, отчасти обновилось заново. Оно, то спускается до простого выманиванія подачки, до грубой и не ловкой любезности, то ищетъ болѣе художественнаго выраженія. Въ Россіи и у прочихъ славянъ подобная пѣсня иногда достигаетъ однако образной идеализаціи настроенія сельскаго люда предъ началомъ весеннихъ работъ. У романскихъ народовъ этотъ обрядъ затемняется теперь и наслоеніемъ мотивовъ чуждыхъ его

первоначальному складу, но чѣмъ дальше мы будемъ подвигаться на Востокъ, тѣмъ яснѣе будутъ вырисовываться въ немъ черты, указывающія на его исконное, основное значеніе. Какъ мы увидимъ обрядъ привѣтствія широко распространенъ по лицу всей западной и восточной Европы.

У большинства романскихъ народовъ: въ Португаліи, Испаніи, Франціи и Италіи обрядъ весенняго привѣтствія справляется 1-го мая, или въ первое воскресенье въ маѣ. Всего чаще его совершаютъ дѣвушки, иногда нарочно нарядившіяся для этого въ бѣлыя платья. Во Франціи ихъ зовутъ trimousettes или trimazos [1]. Вотъ самый старый изъ извѣстныхъ мнѣ текстовъ той пѣсенки, которая поется при этомъ. Онъ пріютился въ одномъ изъ пѣсенниковъ начала XVIII в.

C'est le mai, le joli mai,
C'est le mai, le tri mà ça.
Bonne dame de céans,
Faites du bien pour Dieu le grand,
Et des œufs de vos gelines,
De l'argent de votre bourse:
C'est le mai, le joli mai,
Le joli tri mà ça.

—

En revenant de voir vos blés,
Nous les avons trouvés sarclés,
Le doux Jésus en soit béni,
De vos vignes et de vos blés
Au tri mà ça:
l'est le mai, le joli mai
Le joli tri ma ça.

—

1) Общую библіографію см. у Tiersot, Hist. de la chanson pop. en France p. 191—193 и Scheffler, Die Franz. Volksd. I, s. 291—297 (тутъ подробное описаніе обряда).

Quand votre mari reviendra des champs,
Priez le bon Dieu qu'il le renvoye,
Ni plus ni moins content,
Voyant que les blés se portent bien,
Au trois de mai,
C'est le mai, le joli mai [1]),
Le joli mois de mai.

(«Вотъ, май, вотъ прекрасный май, вотъ...! Добрая хозяйка, ради великаго Бога сдѣлайте доброе дѣло, [дайте] яицъ отъ вашихъ куръ, денегъ изъ вашего кошелька. Вотъ, май, вотъ, прекрасный май, вотъ...»

«Возвращаясь съ поля, гдѣ мы видѣли хлѣба, мы ихъ нашли чистыми [выполотыми]; благославенъ милостивый Іисусъ, за ваши виноградники и хлѣба.... Вотъ, май, вотъ прекрасный май, вотъ...»

«Когда вернется изъ поля вашъ мужъ, молитесь Богу, чтобы онъ вернулъ его вполнѣ довольнымъ видомъ хлѣбовъ, которые хороши. ....Вотъ, май, вотъ, прекрасный май, вотъ,...»).

Этотъ текстъ, очевидно извращенный, можно считать однако, основнымъ для большинства французскихъ пѣсней trimouzettes. Устойчивъ особенно припѣвъ, звучащій теперь:

O trimouza! le joli ma de moua! [2])

До сихъ поръ сохранился и второй куплетъ [3]).

Третья строфа подверглась большимъ измѣненіямъ. Пѣсня забыла, зачѣмъ упомянута прогулка хозяина, и строфа извратилась въ совсѣмъ безсмысленное пожеланіе:

---

1) Прив. у Weckerlin, L'anc. chanson pop. p. 68.

2) Poésies pop. de la France (Ms., Bibl. Nat. Nouv. Acqu. №№ 33, 38) I f. 346; Puymaigre, I p. 257; Cortet, Essai sur les fêtes religieuses, p. 167; Tarbé, Rom. de Champagne II, p. 62; cp. Ibid. p. 60, 64; Puymaigre, I 251, 255 и 257; Tiersot l. c.; Rolland, Recueil de ch. pop. I, p. 59.

3) Puymaigre, I p. 251; cp. Ibid., p. 255; Tiersot, l. c., p. 192; Tarbé, Rom. de Champ. II, 59—66; Poesies pop. de la France I f. 346.

Quand vot' mari s'en va dehors
Que Dieu lui soit en bon accord, [1])

вмѣсто того, чтобы сослаться на авторитетъ хозяина о хорошемъ состояніи всходовъ, какъ было въ старой пѣснѣ.

Особенно разнообразится просительная строфа. Тутъ есть мѣсто и шуткѣ. На этой части пѣсенки, естественно ставшей самой существенной, особенно изощряется народное остроуміе. Въ Бретани напр., поютъ:

Entre vous, bonnes gens,
Qu 'avez de la poulaille
Mettez la main au nid.
N'apportez pas la paille,
Apportez d's œufs dix sept o dix huit,
Mais n'apportez pas de pourris [2]).

(«Вы, милые люди, у васъ есть куры, суньте руку въ гнѣздо. Не приносите соломы, принесите 17 или 18 яицъ, но не приносите гнилыхъ»).

Если въ домѣ ничего не даютъ, пѣвцы удаляются съ бранью, также выраженной обыкновенно въ коротенькомъ куплетѣ. Здѣсь также есть, конечно, мѣсто попыткамъ на остроуміе [3]). Когда обрядъ исполняется парнями, они позволяютъ себѣ и не совсѣмъ скромные намеки, вродѣ слѣдующаго:

Si vous n'ez rien à nous donner
Donnez nous la servante;
Le portous du panier
Est tout prêt la prente,

---

1) Tiersot, l. c.

2) Sébillot, въ Les Litt. pop. de toutes les nations XXII, p. 190; Poésies pop. de la Fr. I, f. 283, 285 и 288; Orain въ Les Litt pop. de t. les n. XXXIII, p. 93; ср. Ibid. p. 97, Poésies pop. I, f. 346 и др.; de Beaurepaire, Etude s. l. p. pop. en Normandie p. 11.

3) Puymaigre I, p. 257; Tiersot, l. c. p. 193; Orain, l. c. p. 94.

L'n en a pas il la voudrait teni
A la sortie du mois d'avri [1]).

(«Если вамъ нечего дать, дайте намъ служанку, носитель корзинки готовъ ее взять; у него нѣтъ дѣвушки, а онъ хотѣлъ бы ее имѣть на исходѣ Апрѣля, мѣсяца»).

Старая пѣсня, удержавшаяся въ современныхъ варіантахъ, замѣнилась кое-гдѣ и совершенно новой, болѣе литературно-сложенной. Такъ въ юго-восточной Франціи (Forez et Velay, между городами Пюи и Ліономъ), гдѣ этотъ обрядъ совершаютъ дѣти, они распѣваютъ пѣсню церковно-школьнаго происхожденія. Въ ней между прочимъ говорится:

Nous prierons le Seigneur,
Nous prierons le Seigneur,
Que par sa sainte grâee
Vous prépare une place
Dans son saint paradis;
A dieu mes chers amis [2]).

(«Мы будемъ просить Господа, пусть онъ по своей святой милости, приготовитъ вамъ мѣсто въ своемъ святомъ раю. Прощайте, мои милые друзья»).

Такого же ненароднаго происхожденія одна пѣсня итальянская (изъ нагорныхъ мѣстностей около Пистойи); здѣсь только интересъ сосредоточился не на духовно-нравственныхъ разсужденіяхъ, какъ въ приведенной французской пѣснѣ; правда и въ Италіи встрѣчается этотъ наставительный тонъ [3]), но болѣе распространенъ другой сюжетъ: описаніе весеннихъ красотъ [4]).

1) Sébillot, l. c. p. 190; Orain, p. 97; Poésies pop. I, f. 283; ср. и нѣмецкую пѣсню изъ Рейнской области Am Urquell V, s. 17 и другую у того же Sébillot, p. 240.

2) Сообщено Smith'омъ *Romania* II, p. 60.

3) Barbi, Maggi della montagna Pistoiese *A. p. l. st. di. tr. pp.* VII, p. 108—110 e 111—112.

4) Barbi, ibid., p. 104—105.

Впослѣдствіи мы будемъ имѣть возможность прослѣдить исторически развитіе этой темы въ весеннихъ пѣсняхъ. Она имѣетъ свою исторію, отражаетъ одинъ совершенно особый родъ средневѣковой поэзіи.

Кромѣ мѣхоноши (porteur du panier), о которомъ упоминается въ одномъ изъ приведенныхъ выше отрывковъ пѣсенъ, среди хора поздравляющихъ выводится иногда особое дѣйствующее лицо, la reine de mai или la mariée[1]) или «Sposa di Mag», какъ ее зовутъ въ Канавезе (въ Италіи). Тогда пѣсня поется какъ бы отъ имени королевы или невѣсты; въ пользу ея собираются и подарки. Въ Канавезе поютъ при этомъ пѣсню, которую сообщившій ее Джіакоббе считаетъ въ высшей степени старинной:

Mi presento nel cortile
D'una amabil, gentil sposa,
D'un bel mattin d'aprile,
Cara e fresca come rosa,
    Oro che buon vegna,
    Che buon vegna lo mese di mag.

—

A voi tanto generosa
Siamo tutte a supplicare:
Fate onor a nostra sposa,
Ella va, si ben vestia
Col cappel color di rosa;
Tutta grazia e leggiadria
Nel marciar e nella posa.
    Oro che buon vegna,
    Che buon vegna lo mese di mag[2]).

---

1) Въ Forez et Velay см. Smith, въ *Romania* II, p. 62; Cortet, Essai sur les fêtes rel. p. 60; *Romania* II p. 62.

2) Il Canavese I, p. 59; таже пѣсня у G. di Giovanni, Usi, cred. e preg. del Canavese, p. 168.

(«Я вхожу на дворъ прекраснымъ апрѣльскимъ утромъ, любезной, милой невѣстой, прелестной и свѣжей какъ роза. Пусть настанетъ теперь, пусть настанстъ счастливо май мѣсяцъ».

«Васъ столь щедрую просимъ мы всѣ: окажите уваженіе нашей невѣстѣ, она идетъ одѣтая такъ хорошо съ вѣнкомъ цвѣта розы; она вся грація и легкость въ походкѣ и позѣ. Пусть настанетъ, пусть настанетъ счастливо май мѣсяцъ»).

Въ Португаліи и Провансѣ водятъ вмѣстѣ съ дѣвушкой еще парня, и парочка называется—«maio e maia»[1]). Въ Италіи, когда водятъ парочку, она носитъ названіе жениха и невѣсты. Одна пѣсня поется отъ имени обоихъ:

Viva, viva il nuovo sposo
E la sua sposa pulita [2]).

Обрядъ подобнаго характера въ Португаліи оторвался, такъ сказать, отъ формы поздравленія; вмѣсто того, чтобы водить съ собою дѣвушку, хоръ украшаетъ ее цвѣтами и устраиваетъ ей посреди улицы нѣчто вродѣ трона, также убраннаго цвѣтами. Съ проходящихъ при этомъ собирается дань [3]). Такая разновидность нашего обряда, возникшая, можетъ быть, вслѣдствіи изданнаго въ XIV в. запрещенія ходить по домамъ и пѣть поздравительныя пѣсни [4]), отмѣчена еще въ средніе вѣка и въ Италіи. Въ Болоньи въ 1268 подобная графиня мая возсѣдала подъ портикомъ въ мѣстности Сарагоссѣ [5]). Сходная форма обряда существовала и во Франціи [6]).

---

1) Braga, Opovo portuguez II, p. 282; *Rdtrp.* III, p. 250—251.

2) Rezasco, Maggio p. 66.

3) Braga, ibid.

4) Braga, Cancioneiro et romanceiro general I, p. 99, сообщаетъ, что въ 1385 Лисабонскій муниципалитетъ постановилъ: «que daqui em diante nesta cidade e em seu termo não se *cantem janeiras nemmajas*», т. е. зимнія и весеннія поздравительныя пѣсни.

5) De Grifonibus, Mem. hist ann. 1268 y Muratori, Rerum it. Scriptores XIII, d'Ancona, Orig. del teatro it. I, p. 247 говоритъ, что тоже имѣло мѣсто въ Моденѣ и Феррарѣ.

6) Cortet, Essai sur les f. r. p. 160.

Зачастую поздравители являются въ дома не съ пустыми руками. Молодежь приноситъ съ собою свѣжія, только что распустившіяся вѣтки или цвѣты. Въ Тосканѣ хоромъ предводительствуетъ парень съ большимъ свѣжимъ «маемъ», убраннымъ цвѣтами, и за нимъ идетъ двое другихъ, съ цѣлымъ ворохомъ маленькихъ вѣточекъ для раздачи ихъ въ каждомъ домѣ. При хорѣ состоитъ, конечно, и сборщикъ подаяній съ корзиной. Болѣе разукрашенныя вѣтки раздаются дѣвушкамъ, которыя въ отплату должны наготовить особыя сласти (Zuccherini)[1]). Во Франціи цвѣты разносятся по домамъ дѣвушками. Въ такомъ случаѣ онѣ поютъ:

De bon matin je me sui levée
Ah! la rosée du joli mois de mai que Dieu nous a donnée [2])!
Dans mon jardin, je suis allée,
Trois jolies fleurs, j'y ai trouvées,
Deux j'en ai pris, une ai laissée;
Si j'en ai pris, c'est pour vousen donner (Forez)[3]).

(«Рано утромъ я встала, я пошла въ садъ, тамъ нашла я три красивыхъ цвѣтка, я взяла два и третій оставила; если я сорвала ихъ, то это для того, чтобы дать ихъ вамъ»).

Здѣсь изображается какъ бы и тотъ первый актъ этого обрядоваго дѣйства который мы видѣли выше; пѣвцы представляютъ себя ходившимися рано поутру въ лѣсъ, какъ въ приведенномъ мною старо-французскомъ романѣ и въ отрывкахъ изъ Чоусера; теперь молодежь возвращается и приноситъ цвѣты. Вѣроятно и въ Италіи происходило тоже самое: нѣкоторые куплеты пѣсней изъ Пистойскихъ горъ сообщаютъ, что

Noi si vien dalle colline
Tutti allegri giubilanti [4]).

(«Веселые и довольные, мы пришли сюда съ пригорковъ»).

---

1) Barbi, Maggi *A. p. l. st. di. tr. it.* VII, p. 97—98.
2) Припѣвъ повторяется послѣ каждой строки.
3) *Romania* II, p. 60 (Smith).
4) *A. p. l. st. di trad. pop.* VII, p. 106 и тоже p. 99 въ другомъ варіантѣ.

Что при этомъ несутъ цвѣты, это категорически заявляется въ одной пѣснѣ:

E per meglio assicurarvi
Che siam giunti a primavera,
Un mazzetto in questa sera,
Una rosa vo'donarvi [1]).

Къ этому же типу относится и испанскій обрядъ. Здѣсь поетъ только одно лицо: мальчикъ или дѣвочка, спрятанные въ нѣчто въ родѣ передвижного шалаша изъ свѣжихъ вѣтокъ. Толпа сопровождающая его только собираетъ подачки. Мальчикъ скрытый зеленью называется «Mayo», дѣвочка — «Maya», они поютъ:

Esté e'o Mayo que Mahiño é
Esté e'o Mayo que anda d'o pé [2]) и т. д.

Въ Португаліи совершаютъ такой же обходъ съ мальчикомъ убраннымъ зеленью [3]). Такую же фигуру водятъ съ собой поздравители 1-го мая и во Франціи. Въ Бри ее называютъ le père May, въ Бургони — le fouillé. Извѣстіе это находится однако только у Маннгардта [4]), и мнѣ не случалось увидѣть описаніе подобныхъ обрядовъ во французской фольклористической литературѣ. Вродѣ этого производился нашъ обрядъ и въ Италіи. Покрайней мѣрѣ на одной старой вышивкѣ Флорентійскаго Археологическаго музея, изображающей мѣсяцъ Май, представлена слѣдующая картинка: на переднемъ планѣ три дамы, и мальчикъ подаетъ имъ блюдо; онѣ кладутъ на него монеты; за мальчикомъ, верхомъ на ослѣ маленькій ребенокъ, съ развѣсистымъ деревомъ въ рукахъ; сзади остальная молодежь съ свѣжими вѣтками. Съ зеленой вѣткой въ рукахъ производилъ

---

1) Ibid., p. 107.
2) *Romania* VI, pp. 52 et 67 (сообщ. Milà y Fontanals'омъ); тоже у Ballesteros, Cancionero Gallego II, p. 194—198.
3) Braga, O povo post. II, p. 281.
4) Wald. u. Feldkulte I, s. 314.

въ XV в. въ Феррарѣ описываемый обрядъ и Rinaldo d'Este [1]).

Свѣжая вѣтка, только что распустившейся растительности, или человѣкъ, съ ногъ до головы покрытый зеленью, или иная эмблема весны, составляютъ черту, присущую обряду весенняго привѣтствія почти у всѣхъ индо-европейскихъ народовъ. Мы увидимъ нѣсколько дальше, что этотъ послѣдній типъ нашего обряда слѣдуетъ считать самымъ основнымъ, исконнымъ, отражающимъ, то первоначальное значеніе, какое имѣлъ обрядъ весенняго привѣтствія, въ глазахъ народа. Онъ наводилъ уже на пониманіе сокравеннаго значенія этого обряда Маннгардта и Фрезера.

Напротивъ, случайнымъ и позднимъ нужно признать тотъ религіозный характеръ нашего обряда, который онъ иногда принимаетъ у романскихъ народовъ. Во Франціи, Португаліи и Италіи дѣвушки собираютъ подарки, деньги и яйца, не въ свою пользу, а на украшеніе престола Божіей Матери. Такъ и въ пѣснѣ поется:

Ce n'est pour boir'ni pour manger;
C'est pour aider avoir un cierge
C'est pour lumer la noble vierge [2]).

(«Не для того, чтобы проѣсть или пропить, а для того, чтобъ поставить свѣчку, чтобы освѣтить благородную Дѣву»). Эта новая черточка пристала къ обряду весенняго привѣтствія въ XVIII в., когда католическая церковь посвятила мѣсяцъ Май Богородицѣ [3]).

---

1) d'Ancona, Orig. del teatro it. I, p. 248; Ferraro, Superst., Usi e Proverbi monferrini, p. 37, Rezasco, Maggio, pp. 31—32 и 34.

2) Puymaigre, Ch. du pays Messin I, p. 251; Sauvé Hautes Vosges *Lpdtln* XXIX, p. 133; Cortet, Essay s. l. f. pop. p. 160 разсказываетъ даже, что въ XV, съ дѣвушками вслѣдъ за mariée ходилъ и священникъ; см. еще Barbi, въ *A. p. l. st. d. tr. p.* VII, pp. 108—109.

3) См. A. Nicolas, La Vierge Marie vivant dans l'église. 3ème partie II, 2nde ed. Paris 1860, p. 287; посвященіе мая Богородицѣ вызвало цѣлую литературу

Кромѣ 1-го мая, или одного изъ воскресеній мая мѣсяца, весеннее привѣтствіе производится въ Италіи на Пасху и на страстную субботу. Въ Монферато, рабочіе приходятъ къ дому хозяина, напѣвая пѣсенку, которая называется canzone dell'ovo. Въ ней также высказываются пожеланія благополучія и испрашиваются яйца[1]); Во Франціи изъ праздниковъ, могущихъ быть отнесенными къ весеннему циклу, привѣтственная пѣсня поется на масляницу и на пасху. Однако извѣстные мнѣ тексты этихъ пѣсенъ, или вѣрнѣе куплетовъ, носятъ, то шуточный, то прямо нищенскій характеръ. Весенній привѣтъ въ нихъ вовсе отсутствуетъ; кромѣ просительной строфы ничего и не уцѣлѣло. Въ Арденахъ сажаютъ на осла толстощекаго мальчика, вѣроятно олицетворяющаго сытную масляницу, и водятъ его съ собою отъ дома къ дому; при этомъ поютъ:

Saint Pançard n'a pas soupé
Vous plait-il de lui en donner?
Une petite croute de pâté?
Taillez haut, taillez bas.
Si vous n'avez pas de couteau,
Donnez lui tout le morceau [2]).

На Пасху попадаются еще болѣе безличныя обращенія[3]). Это ужъ пѣсня нищихъ въ родѣ той, которую пародировалъ Риш-

---

такъ наз. «Mois de Mai»; такихъ книжечекъ около 100; самая старая въ Нац. Библіотекѣ 1816 г.; появленіе ихъ вызвано сочиненіемъ итальянца Lalomia Il mese di maggio consecrato alle glorie della Madre di Dio etc. Palermo 1753. Еще въ 1787 г. эта книжка была перевена по франц. въ Nancy. Другой переводъ былъ сдѣланъ позднѣе, уже 1807 г. безъ упоминанія имени Лаломіи. Интересна замѣтка на стр. 5-ой изданія 1816 г.: «Le titre de cet ouvrage pourra surprendre»; очевидно, это еще было въ новѣ. Что въ XVII в. этотъ обычай еще не существовалъ, несомнѣнно: въ книгѣ Mre Louis Abelly, La tradition de l'Eglise touchant la dévotion... envers la Mère de Dieu 2 ed. Paris 1662, 8°. [Bibl. N. D. 3976] не говорится о немъ ни слова.

1) Ferraro Canti Monf. p. 123.

2) Tarbé, Rom. de Ch. II, p. 44; таже пѣсня поется и на 1-ое воскресенье великаго поста (Dimanche des Brandons).

3) Ibid., p. 49.

пенъ. Безсодержательность пасхальной пѣсни объясняется можетъ быть тѣмъ, что въ старину по этому случаю пѣлись духовные стихи о страстяхъ Господнихъ.

Нѣсколько большій интересъ, представляетъ для нашихъ цѣлей, пѣсенка въ Бри:

Pasque fleurit
En Iesus Crist!
Harangère,
Poissonnièree
Videz vos câques!
C'est aujourd'hni Samedi,
C'est demain Pasque! [1])

Мальчики, распѣвая эту пѣсню, обращаются очевидно къ торговкамъ соленой рыбой; ея сбыту съ наступленіемъ пасхальныхъ розговенъ придетъ на время конецъ.

Привѣтственная весенняя пѣсня пріурочивается такимъ образомъ у романскихъ народовъ вполнѣ опредѣленно только къ празднику 1-го мая; но въ народномъ быту сохранились лишь самые блѣдные пережитки соблюденія того-же обряда въ началѣ весны. Подвигаясь ближе къ востоку Европы, мы увидимъ однако, что это болѣе раннее пріуроченіе весенняго привѣтственнаго обхода встрѣчается все чаще и чаще. Въ Россіи весенняя поздравительная пѣсня поется даже исключительно на Пасху.

Покамѣстъ обратимся однако къ сѣверо-западу.

Въ Даніи, когда Maigraf справляетъ свой торжественный въѣздъ въ деревню, начинается хожденіе по домамъ. При этомъ поются особыя пѣсни молитвеннаго характера съ припѣвомъ «Maye er velkommen!» [2]). Схоже съ этимъ производится этотъ обрядъ на «Valborg Mass Eve» и въ Швеціи [3]). Въ Голлан-

1) Poésies pop. de la Fr. (Bibl. Nat. Mss. Nouv. Acqu. № 3341, p. 93 verso).
2) I. M. Thiele, Danske Folksagen. Kjöbnhavn 1818, I, s. 145 и слѣд., 119 и слѣд.
3) Du Chaillu, The Land of the Midnight sun v. II, p. 411—414, приведено въ *The Folk-Lore Record* V, p. 163—164.

діи, какъ и у романскихъ народовъ, ходитъ и майская парочка[1]).

Старая веселая Англія знала привѣтственную пѣсню только на 1-ое мая, какъ Франція и Италія. Въ Лондонѣ обязанность пѣть ее лежала на молочницахъ. Онѣ рядились по этому поводу въ самыя яркія цвѣта и носили на головахъ вмѣсто обычныхъ горшковъ молока пирамиду тарелокъ, украшенную лентами и цвѣтами[2]). Въ Ньюкастлѣ на Тайнѣ рано утромъ ходила по улицѣ женщина, несшая свѣжіе вѣнки. Вѣнки эти продавались желающимъ. Она пѣла пѣсенку обращенную къ своимъ подругамъ:

Rise up, maidens! fy for shame!
For I've been four lang miles from hame:
I've been gathering my garlands gay:
Rise up, fair maids, and take in your May»[3]).

(«Встаньте, дѣвушки, стыдитесь; я уже была за три длинныя мили отъ дома; я собирала мои веселыя гирлянды. Встаньте красавицы и внесите въ домъ Май»). Въ Суффолкѣ рабочіе приносили утромъ на ферму 1-го мая вѣтку цвѣтущаго терновника и пѣли слѣдующій коротенькій стишокъ:

This is the day
And here is our May,
The finest ever seen,
It is fit for the queen;
So pray, ma'am, give us a cup of your cream[4]).

(«Насталъ день и вотъ нашъ Май, самый красивый какой когда либо видѣли, онъ годенъ для королевы. Пожалуйста сударыня дайте намъ чашку сливокъ»). Подобные обряды справляются до

1) Mannhardt, W. u. Fk. I, s. 432.
2) Brand-Ellis Pop. Ant. I, p. 217.
3) Ibid., p. 219.
4) Ibid., p. 229 & Dyer Br. pop. cust. p. 263.

сихъ поръ въ деревенскихъ округахъ Соединеннаго Королевства въ Беркширѣ, Эссексѣ, Герфортширѣ, Гäнтингтонширѣ, Нортгэмптонширѣ и др. мѣстахъ [1]). Дайеръ приводитъ два варіанта такъ наз. «Mayer's song» [2]). Въ этой пѣснѣ заявляется также о принесеніи майской вѣтки:

Remember us poor mayers all,
And thus do we begin
To lead our lives in righteousness,
Or else we die in sin.

—

We have been rambling all this night,
And almost all this day,
And now returned back again
We have brought you a branch of May [3]).

(«Вспомните о насъ бѣдныхъ «mayers», мы начинаемъ вести честную жизнь, иначе мы умремъ въ грѣхѣ. Мы бродили всю эту ночь и почти весь день, и теперь, прійдя назадъ, мы приносимъ вамъ вѣтку Мая»).

Иногда къ мотиву внесенія зеленыхъ вѣтокъ и цвѣтовъ присоединяется и другой мотивъ, знакомый намъ изъ обзора весеннихъ обходовъ у романскихъ народовъ: въ поздравительную процессію вводятся lord and lady of May, соотвѣтствующіе королевѣ и королю, графу и графинѣ, невѣстѣ и жениху романской обрядности. Такъ въ серединѣ этого вѣка въ Гедингтонѣ около Оксфорда, дѣти носили по деревнѣ огромную гирлянду на длинныхъ палкахъ, за гирляндой слѣдовали дѣвочки и мальчики, связанные другъ съ другомъ бѣлыми носовыми платками. Это и есть lord and lady of May. Маленькая госпожа Мая носитъ съ собою мѣшокъ. Въ каждомъ домѣ поздравители просятъ наполнить его

1) Dyer l. c. pp. 233, 237, 240—241, 251, 261 etc.
2) Ibid., pp. 233 & 240.
3) Ibid., p. 240—241; таже у гр. Мартиненго-Чезареско, Songs tor the Rite of May. p. 255, въ ея Essays in the St. of F. S.

деньгами. Когда монетка дана, господинъ Мая снимаетъ болѣе или менѣе граціознымъ движеніемъ шляпу, цѣлуетъ свою госпожу, и только послѣ этого монетка попадаетъ въ мѣшокъ [1]).

Въ Соединенномъ Королевствѣ преобладаетъ такимъ образомъ среди обрядовъ поздняго весенняго привѣтствія именно тотъ типъ, который я назвалъ типомъ основнымъ и исконнымъ. Безъ эмблематическаго внесенія въ домъ свѣжей зелени хоръ поздравителей почти и не рѣшается выпрашивать себѣ подарковъ и угощенія. Въ Германіи къ этой чертѣ внесенія зелени прибавляются иногда еще и другія черты, которыя помогутъ еще лучше оттѣнить жизненное значеніе нашего обряда. Рядомъ съ этимъ здѣсь сохранились въ большей полнотѣ и тѣ привѣтственные пѣсни, знаменующія наступленіе весны, которыя у болѣе западныхъ народовъ почти совершенно выродились. Въ нѣмецкой поздравительной пѣснѣ весенніе мотивы начинаютъ слышаться съ самой масляницы. Они повторяются, и на воскресенье 4-й недѣли великаго поста (Mid Fasten или Laetare), и на Пасху и тянутся до самаго 1-го мая и Духова дня.

Во время первой половины великаго поста по мнѣнію нѣмецкаго народа зима встрѣчается съ лѣтомъ и вступаетъ съ нимъ въ единоборство; происходитъ споръ или состязаніе, причемъ зима терпитъ разумѣется, пораженіе. Это представленіе создало цѣлую пѣсенную литературу и кристаллизовалось въ особомъ обрядѣ [2]); нѣсколько дальше мы подробно ознакомимся съ нимъ [3]). Споръ зимы и лѣта отразился и на весенней поздравительной пѣснѣ, пріуроченной къ воскресенью на 4-й недѣли поста. Въ этотъ день Пфальцѣ молодежь, вооруженная палками, обвязанными разноцвѣтными лентами, переходитъ изъ дома въ

---

1) **Brand** l. c. I, p. 233—234. Иногда является только одна May lady и ее изображаетъ даже кукла см. фотографію въ *Folk-Lore* 1894, pp. 442—443; ср. *Folk-Lore* VIII (1897), p. 308.

2) Объ этомъ см. А. Н. Веселовскій, Три главы изъ исторической поэтики, *Ж. М. Н. Пр.* 1898, апрѣль и май, стр. 19—23 отд. оттиска.

3) См. первый параграфъ слѣдующей главы.

домъ и поетъ пѣсенку, сохранившуюся въ цѣломъ рядѣ варіантовъ[1]). Какъ это бываетъ обыкновенно въ пѣсенной литературѣ, ни одинъ изъ нихъ не представляетъ собою сколько-нибудь исправнаго текста, но сопоставивши ихъ вмѣстѣ, можно отдать себѣ отчетъ о первоначальномъ складѣ и содержаніи этой пѣсенки. Судя по тексту XVIII в. она состояла изъ коротенькаго куплета въ 2 рифмующія между собой строчки и особого припѣва, повторяющагося за каждымъ куплетомъ. Припѣвъ этотъ, звучащій въ текстѣ XVIII в.:

Tra - ri - ro
Der sommer der ist do [2])

сохранился почти во всѣхъ современныхъ варіантахъ, правда, уже не въ видѣ припѣва: въ одной пѣснѣ онъ составляетъ запѣвъ; въ другихъ просто вошелъ въ самый текстъ пѣсни[3]). Первый куплетъ могъ звучать, какъ въ пѣсни XVIII в.

Wir wollen hinter die Hecken
Und wollen den sommer wecken,

второй куплетъ, быть можетъ, состоялъ изъ 1-го куплета двухъ другихъ варіантовъ:

Die Veilen und die Blumen
Die bringen uns den Summer [4]),

третій можетъ быть, въ первоначальномъ текстѣ и первый, торжествовалъ побѣду надъ зимой:

---

1) Erk-Böhme, D. Lh. III, s. 130—131, № 1219 и далѣе №№ 1219—1223; ср. еще Wintzschel-Schmidt, Kl. Beitr. 2 Th., s. 300 и Grimm, D. M. a. п. p. 765; эта странная особенность разбираемой формы обряда, по которой ходятъ пѣть поздрав. пѣсню съ длинными палками въ рукахъ, встрѣчается еще у чеховъ и лужицкихъ сербовъ см. Kollar, Nar. sp. II, str. 68—69 (на масляницу) и Срезневскій, Зап. *Живая Старина* в. II (1890), отд. 1-й стр. 55.

2) Erk-Böhme l. c. № 1219 (взято изъ *Deutsches Museum* 1778, s. 362 и f.).

3) Ibid., №№ 1220, 1221, 1222 etc. и Wintzschel-Schmidt passim.

4) Ibid. и Erk-Böhme, l. c. № 1221 и 1223.

Der Winter leit gefangen
Den schlagen wir mit stangen [1]).

Такое представленіе соотвѣтствовало вполнѣ самому обряду, т. е. ношенію разукрашенныхъ палокъ. Послѣ этого слѣдовали вѣроятно пожеланія хозяевамъ. Изъ нихъ одно вполнѣ соотвѣтствуетъ стихосложенію пѣсни и встрѣчается въ другихъ варіантахъ:

Dem Herrn wünschen wir'nen goldnen Tisch
Drauf sollen sein gebackne Fisch [2]).

На остальныхъ пожеланіяхъ, напр., жениха дочери, полныхъ шкаповъ пряжи хозяйкѣ и пр., я уже останавливаться не буду. Равнымъ образомъ я не буду возстановлять и юмористическаго просительнаго куплета, который переживаетъ, конечно, въ громадномъ разнообразіи во всѣхъ варіантахъ.

Разобранная мною пфальцская пѣсня восходитъ внѣ сомнѣнія къ XVI в. Въ одномъ календарѣ 1584 года помѣщена ея литературная обработка. Въ этой передѣлкѣ уже нѣтъ припѣва, и она состоитъ изъ 5 куплетовъ въ 4 строчки, рифмующихъ послѣдовательно по двѣ строки [3]). Первый стихъ приведенной пѣсни встрѣчается и въ саксонской пѣсенкѣ, при совершенной тождественности обряда [4]). Близка къ пфальцской и соотвѣтственная пѣсня нѣмецкой Богеміи [5]).

Въ Вестфаліи молодежь обходитъ дома съ такими же палками, только намековъ на споръ зимы съ лѣтомъ здѣсь уже не дѣлается никакихъ. Производится это въ четвергъ на масляницу: «Lütkenfassel - åvent». Пѣсенки, которыя при этомъ поются, со-

---

1) Ibid., № 1219.
2) Ibid., № 1221 и Wintzel-Schmidt 2-er Th. s. 300.
3) Erk-Böhme, l. c. № 1218; объ этой песенкѣ см. ниже главу третью «объ изгнаніи смерти» (среди очистительныхъ обрядовъ).
4) Ibid., № 1226.
5) Ibid., № 1227.

хранились, въ короткихъ, неполныхъ и въ большинствѣ случаевъ шуточныхъ варіантахъ. Запѣвъ ихъ намѣкаетъ на то, что мы и тутъ имѣемъ дѣло съ первоначально одной и той же пѣснею [1]). Они поются отъ имени олицетворенной масляницы:

Fasselâwend häit ik .
alle schelmstücke wäit ik и т. д. [2])

Подобный обрядъ совершается и въ Voigtland'ѣ и въ Erzgeburge; но палка стала носить другое назначеніе: ее приспособили, чтобы прямо изъ окна получать гостинцы [3]).

Такъ же какъ и въ вестфальской группѣ пѣсенокъ, ужъ безъ намековъ на споръ лѣта съ зимой, звучитъ весенняя привѣтственная пѣсня въ Обервальдѣ и Швейцаріи. Она поется, какъ и пфальцская, въ воскресенье на 4-й недѣлѣ:

Hüt ist Mitti - Faste,
mer hei kei chorn im chaste
Wie der Winter ist so chalt!
Die Röseli vor dem gruene Wald [4]).

И въ пожеланіи, и въ стихосложеніи эта пѣсня близка къ пфальцской, хозяину и здѣсь хоръ напѣваетъ золотой столъ и по жареной рыбѣ на каждомъ его углу [5]). Близость по складу этой пѣсни съ пфальцской выражается еще и въ томъ, что и эта пѣсня всего вѣроятнѣе пѣлась съ припѣвомъ послѣ каждыхъ двухъ рифмующихъ строкъ. Сохранился этотъ припѣвъ, правда, только въ одномъ варіантѣ.

Масляничио-великопостному циклу весенней поздравительной пѣсни не чуждъ и тотъ типъ ея, на который я особенно настаи-

---

1) Kuhn, Westf. Sagen II, s. 125—127; Erk-Böhme, l. c. III, s. 125, № 1207.
2) Kuhn, l. c., s. 126.
3) Erk-Böhme, l. c. III, № 1208, s. 126.
4) L. Tobler, Schw. V. II, s. 237; Erk-Böhme, l. c. III, № 1224, s. 134—135. Тутъ указаны другіе варіанты.
5) Строфа 9-я текста Erk-Böhme.

валъ, говоря о сродныхъ пѣсняхъ романскихъ народовъ. Внесеніе свѣже-распустившихся вѣтвей при совершеніи обряда привѣтствія, которое въ романскихъ странахъ и въ Англіи совершается въ началѣ мая, въ Германіи встрѣчается кое-гдѣ, и на масляницу, и въ срединѣ великаго поста. Проповѣдникъ XVII в. Лубберть въ своей обличительной книжкѣ «Fastnachteufel» возмущается тѣмъ, что въ воскресенье на масляницѣ «дѣти, вооруженные длинными шестами обвитыми зелеными листьями, расхаживаютъ, заходя въ дома и поютъ всевозможныя пѣсни». Это происходило вѣроятно въ городкѣ Болендорфѣ около Любека, гдѣ жилъ этотъ священникъ [1]). Упоминаемый имъ обрядъ безъ сомнѣнія тотъ самый, который мы видѣли въ Пфальцѣ и Швейцаріи. Только въ версіи Лубберта палки оказались украшенными зеленью. Ужъ прямо зеленыя вѣтки разноситъ по домамъ хоръ поздравителей въ Мекленбургѣ; онъ и въ пѣсни своей прямо поетъ:

Ich bring zum Fastel-Abend einen grünen Busch
Habt ihr niest Eier, gebet uns Wurst [2]).

Въ нѣмецкой Богеміи (около города Трубау) привѣтственный хоръ также ходилъ на 4-ое воскресенье великаго поста съ распустившимся уже деревомъ и пѣлъ при этомъ:

Maia, Maia, Summa grü,
die liebn Engel signa schü
sie singa all' zu gleicha
im grussn Himelreicha и т. д. [3])

Тексты другихъ весеннихъ поздравительныхъ пѣсенъ, какъ швейцарскія: «Um's wurstli singen» и нѣмецкіе «Eiergänge» не представляютъ слѣдовъ болѣе или менѣе отчетливаго вос-

---

1) Grimm, D. M. a. n. стр. 770 прим.
2) Bartsch, S. S. G. aus Mekl. II, s. 254.
3) Vernaleken, M. G. der V. aus Oestr. I, s. 298; ср. варіантъ: Erk-Böhme c. III, № 1236, s. 142, который поется въ маѣ.

поминанія о смыслѣ обряда. Они сохранили только просительную часть текста, которую иной разъ несообразно развили[1]). Такіе же безличные грубо попрошайническіе стихи поются и на Вербное воскресенье и на Пасху[2]). На нихъ я останавливаться не буду.

Перейдемъ скорѣе къ слѣдующему циклу весеннихъ праздниковъ, къ 1-му маю и къ особенно чествуемому нѣмецкимъ простонародьемъ Духову дню[3]). Прежде всего надо конечно и тутъ выдѣлить тѣ мѣстности, гдѣ обрядъ стерся, утратилъ всѣ черты особенно для него характерныя, а пѣсня превратилась въ присказку (Spruch), отражающую, разумѣется, одинъ только просительный куплетъ. Таковы присказки Эльзаса, Пфальца и Граца. Ихъ поютъ, совершая свой привѣтственный обходъ, мальчики или молодые парни на Духовъ день[4]). Послѣдней степенью вырожденія нашего обряда долженъ быть признанъ тотъ его видъ, который былъ принятъ въ 40-хъ годахъ истекшаго вѣка въ окрестностяхъ Эйзенаха. Здѣсь хоръ поздравителей, носящій названіе Huren состоитъ изъ людей одѣтыхъ въ рубиша и старыя женскія юбки; Huren очевидно изображаютъ нищихъ[5]). При этомъ весеннія черты обряда, разумѣется, стушевывались вовсе.

Нѣмецкіе поздравительные обходы этого второго болѣе поздняго пріуроченія почти тождественны съ соотвѣтственными обрядами другихъ европейскихъ народовъ. Только здѣсь, какъ

---

1) Библ. см. у Tobler'a, Schw. Vl. I, s. CXLIII—CXLV, а также и нѣсколько текстовъ II, s. 234—247; тоже Spee, Vth. v. Nrh 1es Heft, s. 1—2.

2) Erk-Böhme, DLh III, ss. 138—140, №№ 1228—1231.

3) Если слова Нитгарта:

mägde ir nemt des meien stiuwer

ed. Haupt 13,16 (cp. Bielschowsky Gesch. der hof. dorfr., s. 18) можно понять, какъ намекъ на разбираемый теперь обрядъ, то здѣсь мы имѣемъ самое древнее его упоминаніе.

4) Erk-Böhme, DLh, № 1249, III, s. 148.

5) Wintzschel, S. u. Gebr. aus d. Umg. v. Eisenach, s. 13 и 54; Mannh. W. u. Fk. I, s. 440—441.

впрочемъ и въ Англіи и на сѣверѣ, рѣже встрѣчается мотивъ королевы, графини, невѣсты или любовной парочки. Онъ отмѣченъ правда въ Альтмаркѣ и въ Брауншвейгѣ, гдѣ водятъ невѣсту, называя ее Maibraut[1]). Въ Вестфаліи и въ Ольденбургѣ, около Дюсельдорфа вмѣсто Maibraut говорятъ еще Pfingst-brûd потому очевидно, что обрядъ пріурочивается къ Духову дню, а не къ 1-му мая. Около Дюсельдорфа хоръ, сопровождающій невѣсту, поетъ коротенькую пѣсеньку въ прославленіе ея и ея возлюбленнаго[2]). Около Мюнхена водятъ парочку и обрядъ носитъ названіе Sandrigl[3]). Нѣчто подобное совершается и въ Саксоніи[4]).

Въ большинствѣ мѣстностей Германіи переживаютъ разновидности привѣтственнаго и просительнаго обхода, съ выпукло выступающимъ чисто весеннимъ мотивомъ. Мотивъ этотъ сказывается, и въ подробностяхъ обряда, и въ припѣвѣ пѣсни, и въ кое какихъ намекахъ и замѣчаніяхъ, разсѣянныхъ въ пожеланіяхъ. Нигдѣ весеннее настроеніе не выдержано такъ настойчиво, какъ въ слѣдующей пѣсенькѣ:

Der liebe Maie zieht ein
Mit Lied und sonnenschein.
Es bringt Blümelein rot und weiss;
Wir fegen die Brunnen ihm rein
Im Mai, im Mai, Juchhei!
Der Mai bringt Vögelein jung und alt,
Im grünen, grünen Wald[5]).

Въ этой пѣснѣ весенній мотивъ отзывается однако книжностью. Онъ болѣе отчетливъ въ томъ типѣ весенняго обхода, на которомъ я каждый разъ останавливаюсь съ особымъ вни-

---

1) Mannh. W. u. Fk. I, s. 438; Erk-Böhme, l. c. III, s. 145.
2) *Z. d. V. f. V.* II, s. 82; Erk-Böhme, l. c. III, № 1243.
3) Panzer, Beitr. II, s. 81, № 124.
4) Sommer, S. M. u. G. aus Sachsen und Thuringen, s. 151.
5) Montanus, Volksf. s. 31.

маніемъ. Если въ Испаніи поздравительный хоръ водитъ съ собою мальчика спрятаннаго въ передвижную будку, сплетенную изъ свѣжей зелени, то въ Германіи убираютъ зеленью съ головы до ногъ молодого человѣка, и онъ долженъ сопровождать хоръ изъ дома въ домъ. Эту фигуру называютъ: der grüne Mann, Grasskönig, Laub mänchen (въ Тюрингіи)[1], der Fustige Mai (въ Альтмаркѣ)[2], Pfingst mänchen (въ Гессенѣ)[3], Pfingstl (въ нижней Баваріи и въ Саксоніи)[4], Lotzmann (въ Швабіи)[5], Pfings käss (въ Брейсгау)[6], Maienrösslein и Pfingst klötzel (въ Эльзасѣ)[7].

Въ Саксоніи передъ самымъ обходомъ Pfingstl'я — хоръ исполняетъ и еще одинъ обрядовый актъ, повидимому имѣющій цѣлью показать, откуда взялась эта зеленая фигура. Этотъ 1-ый вступительный актъ обрядовой комедіи называется «den wilden Mann aus dem Busche jagen». Однако содержаніе его, какъ мы сейчасъ увидимъ, этому названію вовсе не соотвѣтствуетъ: одинъ изъ парней заранѣе убѣгаетъ въ лѣсъ и прячется въ кустахъ; толпа будущихъ поздравителей начинаетъ искать его и, разумѣется, скоро находитъ; но парень не поддается и убѣгаетъ. Тогда начинается стрѣльба холостыми зарядами. Парень притворяется убитымъ и падаетъ. Толпа идетъ къ нему, отряжаетъ одного изъ своихъ, чтобы играть роль доктора и вернувши парня къ жизни, торжественно ведетъ его въ деревню[8].

Во всѣхъ этихъ разновидностяхъ поздравительнаго обхода поются, конечно, всего чаще пѣсни безсодержательныя, отражающія одинъ просительный куплетъ. Нѣкоторыя пѣсни, со-

1) Wintzschell, S. S. u. G. aus Thüringen II, 202 ff.
2) Kuhn, M. S. 321 и f.; Mannhardt, W. u. Fk. I, s. 324.
3) Kolbe, H. Vs. 2 Aufl. s. 60.
4) Panzer, Beitr. I, s. 235; Sommer, S. M. u. G. aus Sachten, s. 155.
5) Birlinger, Vth. aus. Schwaben I, s. 120 и f.
6) *Z. d. V. f. Vk.* VII (1898), s. 328—329.
7) Stober, Els. Vb. s. 56; Mannh. W. u. Fk. I, s. 312.
8) Mannh. W. u. Fk. I, s. 333.

хранили однако типичный припѣвъ; онѣ слышатся на Рейнѣ. Самое содержаніе и въ нихъ отражаетъ только просительный куплетъ, но припѣвъ, звучащій въ нѣсколькихъ варіантахъ:

Fierrosen Blumelein

или

Fein Rosenblümelein,

даетъ право предположить, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ болѣе устойчивой пѣсенной традиціей. Можетъ быть, и грубые комплименты одного изъ этихъ варіантовъ отражаютъ дѣйствительно привѣтственный мотивъ:

Dat Huhs, dat steht op Muhre
Drenne wonne fette Buhre.
De (NN) es en jode Mann,
Gitt os wat e gäwe kann и т. д. [1]).

(Домъ стоитъ на стѣнахъ, въ немъ живутъ жирные мужики; NN хорошій человѣкъ, дайте намъ, что можете). «Жирные мужики» несомнѣнно прославленіе хозяина и его зажиточности, которое въ русскихъ пѣсняхъ подобнаго рода будетъ занимать центральное мѣсто. Намекъ на подобное прославленіе мы видѣли уже во французскихъ trimouzettes.

Къ обряду даннаго типа примыкаютъ швейцарскія и сѣверно-нѣмецкія пѣсеньки о «Maierrösslein» или «Pfungstblüme» [2]); въ нихъ, повидимому отразилось нѣчто вродѣ танца, исполняемаго фигурой схожей съ «Pfingstl'омъ.

Въ нѣмецкомъ варіантѣ этой пѣсеньки одѣтой въ зелень фигуркѣ говорятъ:

Maireesele, kehr di dreimal erum,
Loss de beschaie rum un rum! [3])

---

1) *Am Urquel* V, s. 18; ср. Erk-Böhme, l. c. III, s. 150, №№ 1252 и 1253.

2) Samlung von schweizer-Kuehreihen und Volksliedern 3tte Aufl. Bern 1818, s. 56—57; прив. у Tobler'a и Erk-Böhme l. c. III, ss. 143—144.

3) Erk-Böhme, l. c. № 1239, III, s. 143.

Припѣвъ «So fahre wir vo Maie in di Rose» повидимому припѣвъ старый. Онъ встрѣчается въ одномъ отрывкѣ пѣсеньки еще XVI в.[1])

Рядомъ съ указаннымъ только что типомъ весенняго поздравленія оно производится и проще. Вмѣсто зеленой фигуры убранной въ свѣжія вѣтки и цвѣты вносится и просто только что распустившаяся вѣтка. Такъ привѣтствовали съ наступленіемъ весны на 1-ое мая въ Цюрихѣ въ началѣ этого вѣка. Такъ совершается этотъ обрядъ и въ Эйфлѣ. Здѣсь поютъ:

Wir kommen hier gegangen
    Röschen roth
Ihr wollt uns schön empfangen
    Roschen roth.

Въ концѣ пѣсни напѣваютъ, какъ мы это видѣли и въ англійскихъ майскихъ пѣсняхъ:

Wir stellen euch den Mai[2]).

Болѣе многозначительно напѣваютъ на нижнемъ теченіи Рейна. Здѣсь прямо поютъ на Духовъ день:

Wir bringen euch den Mai in't Hut
Und holen uns'nen naten Fut[3]).

Хоръ такимъ образомъ не только поздравляетъ съ наступленіемъ весны, не только высказываетъ извѣстныя пожеланія, онъ вноситъ въ домъ къ очагу свѣжую эмблему весны, самый наглядный показатель ея наступленія.

Свѣжая молодая растительность, конечно, символизируетъ вполнѣ естественно весеннее оживленіе природы. Но рядомъ съ нею есть другой столь же радостный показатель наступленія

---

1) Erk-Böhme, l. c. III, № 1240, s. 144.
2) Ibid., № 1237; Schmitz, S. и G. d. Eifl. V. I, s. 33.
3) Mannh. W. u. Fk. I, s. 162; Montanus, D. V., s. 29 и 31; Erk-Böhme, l. c. III, № 1234, s. 141.

весны. Весной природа пробуждается и въ пѣньи птицъ. Соловей, ласточка, кукушка сами какъ бы совершаютъ весеннее привѣтствіе. Около Дюсельдорфа хоръ поздравителей напѣвая хозяину богатство поминаетъ въ своей пѣснѣ весеннихъ птицъ, какъ вещественный признакъ наступленія новаго времени года:

Vögele geflogen, gestowen wall öwer de Rhîn
wo di fette Farke sîn.
Farke hewwe statter
Köj'hewwe Hönder
Jeffers hewwe Tönder
Üss der dann genne rîke Mann
denn uss brâw watt gewe kann? [1])

(«Прилетѣли птицы изъ за Рейна, гдѣ есть жирныя свиньи. Пусть имѣется вдоволь свиней, сто коровъ и тысяча овецъ. Отъ нихъ будешь богатымъ человѣкомъ, могущимъ намъ свободно дать что нибудь»).

Мы увидимъ дальше, что символизмъ весеннихъ птицъ и за предѣлами Германіи: у славянъ и новогрековъ, зачастую замѣняетъ символизмъ свѣжей растительности. Онъ правда какъ будто менѣе устойчивъ; можетъ быть по пословицѣ: «Одна ласточка весны не дѣлаетъ» весеннимъ птицамъ, какъ показателю весны, люди менѣе довѣрялись, предпочитая удостовѣриться на болѣе дѣйствительныхъ и осязательныхъ данныхъ.

Символизмъ птицы сохранился въ Германіи еще въ связи съ одной своеобразной особенностью весенняго поздравительнаго обхода, съ которой мы еще не встрѣчались. Ознакомившись съ ней на почвѣ нѣмецкаго фольклора, въ дальнѣйшихъ экскурсахъ мы будемъ часто съ ней вѣдаться. Въ нижней Баваріи молодые парни на Духовъ день разъѣзжаютъ по селу верхами, взявъ съ собою Pfingstl'a, покрытаго съ ногъ до головы соломой.

1) *Z. d. V. f. Vk.* II, s. 446.

Когда обходъ конченъ Pfinstl'а, т. е. соломенную куклу бросаютъ въ колодезь[1]. Тоже самое дѣлаютъ и въ Мейнингенѣ[2]). На нижнемъ теченіи Рейна мальчиковъ, которые носятъ съ собой свѣжія вѣтви и поздравляютъ хозяевъ каждаго дома съ наступленіемъ весны, обливаютъ изъ окна водой[3]). На эту обрядовую подробность указываетъ и пѣсня изъ нижней Баваріи[4]).

Около Эйзенаха (Рула) и въ Нассау (въ Узингенѣ) дѣти, которые ходятъ съ Pfingstl'емъ или съ Laubmännchen'омъ сами обливаютъ эти куклы водой[5]). Въ верхней Баваріи тотъ же обрядъ совершается торжественнѣе и здѣсь вмѣсто Pfingstl'a появляется уже птица: въ понедѣльникъ послѣ Духова дня водятъ по селу всадника, на котораго надѣта огромная шея лебедя. Туловище лебедя дѣлается изъ зелени и болотныхъ цвѣтовъ. Эта фигура называется Wasservogel. Ее старательно обливаютъ водой[6]). Въ Баденѣ хоръ поздравителей, который водитъ съ собой «Wasservogel'a» поетъ:

Pfingst'n is komẽ
das freut de alt.n und jungõ,
wöln di bauern's pfingstreid.n ve'cbiəən,
tät myi di best.n ross nach Friedberg reid[7]).

Въ Баумгартенѣ этотъ обрядъ, первоначально имѣвшій смыслъ заклинанія дождя[8]), котораго естественно весною ждали съ нетерпѣніемъ, выродился въ простую игру. Парни вѣшаютъ ведро

1) *Z. d. V. f. Vk.* III, s. 8—9; Panzer, Beitr. I, s. 235—236.
2) Mannh. W. u. Fk.-I, s. 320; Wintschel, s. 13.
3) Montanus, D. V., s. 29.
4) Erk-Böhme, l. c. III, № 1245, s. 146, таже п. у Panzer'a, l. c., s. 335.
5) Wintschel, S. и Gebr. a d. U. Eisenach, s. 13; Kehrein, Vsp. и Vs. im H. Nassau, s. 156; оба изв. у Mannhardt'a, B. u. Fk. I, s. 320—321.
6) Panzer, l. c. I, s. 234.
7) Ibid. II, s. 84.
8) Grimm, D. M. a. n. p. 583 и 784; Вейнгольдъ напрасно видитъ въ подобномъ обрядѣ изображеніе человѣческой жертвы *Zd. V. f. Vk.* III, s. 9.

воды на гибкомъ шестѣ прикрѣпленномъ къ столбу. На ведрѣ находились дощечки, въ которые надо было попасть, проѣзжая мимо на рысяхъ. Неловкія обливались, конечно, водой [1]).

Знакомство съ весеннимъ привѣтствіемъ въ Германіи дало намъ такимъ образомъ еще двѣ новыя его формы, забытыя западнѣе Рейна. Я распредѣлилъ имѣющіяся у меня подъ рукою данныя объ этомъ обрядѣ въ географическомъ порядкѣ именно для того, чтобы было совершенно ясно, какъ постепенно двигаясь на востокъ, естественно обогащаешь свои свѣдѣнія по фольклору. Когда перейдя за границу Германіи въ Россію и къ славянамъ, мы будемъ здѣсь наблюдать разбираемый теперь обрядъ, онъ представится намъ въ еще большемъ разнообразіи и въ несравненной большей полнотѣ. Рядомъ съ этимъ перемѣнится и характеръ пѣсни; мы больше не будемъ имѣть дѣло съ кое-какими отрывками, съ ничтожными пережитками, мы уже услышимъ пѣсню полную содержаніемъ, выраженную при помощи всѣхъ поэтическихъ средствъ народнаго творчества.

IV.

У всѣхъ славянскихъ народовъ, у грековъ и у румынъ весенняя привѣтственная пѣсня поется также, какъ и на Западѣ, начиная съ Великаго Поста до Тройцы и майскаго праздника. У чеховъ поздравительные обходы начинаются на четвертой недѣлѣ великаго поста (Smertná neděle). Въ пѣсенькахъ, которыя здѣсь поются наступленіе весны изображается еще нѣсколько на книжный ладъ.

---

1) Panzer, l. c. I, s. 262.

Fijala, růže
kvísti nemůže,
až jí milej pán Bůh
s nebe pomůže.

—

Růžička se horěvá,
že listejčků nemá:
počkej, počkej, růžičko!
až dá pán Bůh teplíčko;

—

až zahučí hrom,
obalí se strom
listém zeleným,
květem červeným[1]).

(«Фіалки и розы не могутъ цвѣсти, если имъ Богъ не поможетъ съ неба. — Роза гнѣвается, что у нея нѣтъ еще листьевъ: подожди, подожди, роза! Вотъ дастъ Богъ тепло; — загремитъ громъ, одѣнется дерево зеленымъ листомъ и червоннымъ цвѣтомъ»). При стоящемъ и здѣсь на первомъ планѣ испрашиваніи подарковъ отъ хозяевъ того дома, куда пришли поздравители, они поютъ:

Pěkná paní stojí,
v bílé sukne chodí,
ona do ní sáhne,
bílý groš vytáhne,
nam ho daruje[2]).

(«Панна стоитъ въ бѣломъ платьѣ, она вынесетъ бѣлый грошъ и подаритъ его намъ»). Это вполнѣ напоминаетъ и безразличный въ обрядовомъ отношеніи нѣмецкій просительный стишекъ.

1) Erben Prost. české písně a říkalda str. 58 № 8.
2) Ibid. str. 59 № 12.

Въ Болгаріи и Сербіи подобный обрядъ совершается на Лазареву субботу (на 6-й недѣлѣ великаго поста). Въ этотъ день, какъ разсказываетъ Шапкаревъ, дѣвочки двѣнадцати и тринадцати лѣтъ собираются вмѣстѣ въ количествѣ пяти, шести, ходятъ по домамъ и поютъ Лазарскія пѣсни. Онѣ называются Лазарицами. Войдя въ домъ, Лазарицы становятся полукругомъ, лицомъ къ очагу или къ хозяйкѣ дома; одна изъ нихъ запѣваетъ пѣсню. Пропѣвъ одну или двѣ, Лазарицы цѣлуютъ руку хозяйкѣ и хозяину и получаютъ подарки[1]). Такой-же обычай существовалъ и въ Сербіи, но теперь по свидѣтельству Караджича и Ястребова онъ уже вымираетъ, и справлять его рѣшаются только цыганки или совсѣмъ бѣдныя дѣвушки[2]). Въ Болгаріи стали также уже стыдиться просительнаго обхода, и потому обрядъ этотъ принялъ нѣсколько иную форму. Также какъ испанскія и итальянскія дѣвушки, болгарки уже болѣе не ходятъ по домамъ, а располагаются гдѣ нибудь на перекресткѣ, усаживаютъ одну изъ дѣвушекъ въ видѣ невѣсты и поютъ пѣсни прохожимъ. За это онѣ также получаютъ подарки[3]).

Лазарскія пѣсни необыкновенно разнообразны по содержанію. Особыя пѣсни поются хозяину, особыя хозяйкѣ; пѣсня мѣняется и соотвѣтственно тому, есть-ли въ домѣ малыя дѣти или дѣвушка на выданьи или молодуха, или неженатые парни; особыя пѣсни поются и попу, и магометанину, и портному, и столяру[4]). Дѣвушкамъ, парнямъ и ихъ родителямъ пѣсня обыкновенно въ болѣе или менѣе иносказательной формѣ предсказы-

---

1) Шапкаревъ Сб. отъ бълг. нар. умотв. III стр. 167 и слѣд.; ср. Каравеловъ стр. 202 и слѣд.; Чолаковъ Бълг. нар. сб. стр. 341; Качановскій Пам. болг. нар. тв. стр. 12 и слѣд.

2) Караџић Жив. и об. стр. 25; Ястребовъ Об. и п. тур. серб. стр. 96—109; Милићевић Жив. срба сел. стр. 98—99. Милојевић П. и об. стр. 103—105.

3) Шапкаревъ l. c.

4) См. напр. изъ сб. Илиева I №№ 141, 142, 144, 146, 149, 150, 151 и 131; у Ястребова l. c. стр. 99 и слѣд.; у Милојевић'а Песме и об. №№ 151, 152, 164 и др.

ваетъ свадьбу; къ традиціонному символизму этого рода пѣсень я еще буду имѣть случай вернуться, когда пойдетъ рѣчь вообще о любовныхъ и брачныхъ мотивахъ въ весеннихъ обрядовыхъ пѣсняхъ. Остановимся пока на хозяйственныхъ темахъ лазарскихъ пѣсень; онѣ проникнуты радужнымъ настроеніемъ, мечтою о лучшемъ житьѣ-бытьѣ, объ достаткѣ, довольствѣ и счастьѣ. Проблески этого напѣванія радости и успѣха въ хозяйствѣ мы уже видѣли въ пѣснѣ французскихъ trimousettes'ъ, извѣщающей объ обильныхъ всходахъ ржи и овса. Въ нѣмецкихъ пѣсняхъ, гдѣ хозяева изображаются въ достаткѣ и довольствѣ, мы имѣемъ далекое переживаніе того же самаго. Лазарскія пѣсни подобную мысль высказываютъ образно и при этомъ не боятся выспренняго преувеличенія. Онѣ называютъ дворъ царственнымъ, хозяина съ хозяйкой царемъ и царицей:

Летале ми летале — Лазаре!
Девет рала гулаби.
Коде шчо ми паднале?
Паднале ми паднале
Во цареви дворови.
Шчо чинеше царица?
Царица та седеше,
Ситен бисер нижеше.
Цар во двора седеше
На сребрен стол седеше
Дробно азно бројеше [1]).

Царь и царица сидятъ такимъ образомъ во дворѣ и пока царица нанизываетъ бисеръ, царь считаетъ свои богатства. Также описываетъ крестьянскую семью и сербская лазарица:

---

1) Илиевъ l. c. стр. 246 № 201; ср. Каравеловъ l. c. стр. 197.

Ова кућа богата
Пуна, равна дуката.
Има дете малено,
Обучем га црвено,
Опашем га зелено,
Зелен-коња јахнуло.
Седло му је сребрно.
Узда му је злаћена[1]).

(«Эта богатая семья полна гладкихъ денегъ. У нея есть малое дитя, оно одѣто въ красное платье и опоясано зеленымъ кушакомъ; оно ѣдетъ на сѣромъ въ яблокахъ конѣ. Сѣдло у него серебрянное, уздечка позлаченая»). Богатство двора происходитъ разумѣется отъ успѣха въ сельскомъ хозяйствѣ; это объясняетъ цѣлый рядъ болгарскихъ лазарицъ; въ одной изъ нихъ о достаткѣ хозяина узнаетъ самъ царь и присылаетъ своихъ пословъ спросить, чѣмъ онъ нажилъ такъ много добра. На это хозяинъ отвѣчаетъ:

Разорах цѫрно оранье,
Посеях бела белия
И червената черница
И шестореди ичимик;
Метна година, роди се,
Метна година скапия,
Продадох бела болия
Та не зех бели грошеве
И тия жѫлти жѫлтици;
От там сам станал болярин[2]).

1) Милићевић l. c. стр. 99; ср. у Ястребова l. c. стр. 102 въ обращеніи къ ребенку въ люлькѣ.

2) Илиѣвъ l. c. № 195 стр. 242; ср. также у Милојевић'а П. и об. стр. 114 № 166.

Хозяйственные мотивы въ лазарскихъ пѣсняхъ встрѣчаются еще не такъ часто, какъ въ другихъ сродныхъ пѣсняхъ, къ которымъ мы перейдемъ нѣсколько дальше. Въ своемъ стремленіи подыскать слова, подходящія либо къ семейному положенію либо къ занятію дворовъ, куда входятъ лазарицы, пѣсни какъ-будто стали забывать мотивъ прославленія. Постепенно этотъ мотивъ сталъ уступать мѣсто констатированію основныхъ нуждъ и надеждъ домохозяевъ, или даже просто на просто сбиваться на болѣе или менѣе приспособленныя къ случаю замѣчанія. Такъ портному говорятъ напр. о заказѣ [1]), пастуху о томъ, сколько овецъ онъ заколетъ къ свадьбѣ [2]), попу какую либо нравственную сентенцію [3]), магометанину о любви къ гяуркѣ [4]), торговцу скотомъ, о грозившемъ ему разореніи отъ гайдука, оказавшагося, однако братомъ снохи и потому отплатившаго за все, что было похищено [5]) и т. д. Все это, конечно, случайные и поздніе мотивы, въ обрядовомъ отношеніи не представляющіе особаго значенія.

Просительный стихъ, который поютъ лазарицы сложенъ уже разумѣется, въ духѣ обычнаго пѣсеннаго преувеличенія:

Да дочекашъ и вгодина
И въ година и за многу!
Не мой многу не вжртине;
Міе многу не сакаме
Петъ хиляди и петъ аспри;
Петъ хиляди да се́ твои,
Пет — те аспри да се́ наши;
Да дочекашъ и въ година
И въ година и за многу [6]).

1) Илиевъ l. c. № 144 и Ястребовъ стр. 104.
2) Илиевъ № 152.
3) Ibid. № 131.
4) Ibid. № 146.
5) Ibid. № 142.
6) Милодиновци Бжлг. нар. п. 2-ое изд. стр. 488; ср. Шапкаревъ I, 1 стр. 101 № 119.

Т. е. ты дождешься насъ черезъ годъ, дайте намъ не много, мы много не просимъ: пять тысячъ и пять асиръ, пусть пять тысячъ твои, а пять асиръ наши. Ты дождешься насъ черезъ годъ.

У турецкихъ сербовъ обходъ на Лазареву субботу сопровождается еще и нѣкоторымъ дѣйствомъ. Одна изъ дѣвушекъ, разсказываетъ Ястребовъ, «одѣвается въ мужской костюмъ, обвязываетъ около фески на головѣ платокъ или шаль, убираетъ себя цвѣтками, а въ руки беретъ булаву которую держитъ на правомъ плечѣ. Другая одѣвается въ праздничное платье, но на голову набрасываетъ дувак (мѣшокъ изъ прозрачной красной кисеи, надѣваемый на невѣсту), который спускается до пояса и совершенно закрываетъ лицо дѣвушки, представляющей лазарицу. Она также вся въ цвѣтахъ»[1]). Лазарь и лазарица при посѣщеніи домовъ вмѣстѣ танцуютъ подъ звуки поющихся пѣсень. Эти фигуры напоминаютъ и нѣмецкую «Maierösslein», испанскихъ «mayo» и «maya», англійскихъ «lord and lady of may»; дувак, покрывающій лазарицу, даетъ основаніе сблизить ее и съ итальянской «sposa», съ французской «mariée», съ нѣмецкой «Maibraut» или «Pfingstbrûd».

Еще болѣе соотвѣтствуетъ всѣмъ этимъ фигурамъ весенняго привѣтственнаго обхода на Западѣ сербская «Кралица», которую водятъ въ вѣнкѣ изъ цвѣтовъ на Тройцу. Лицо сербской кралицы также какъ и лазарицы закрыто бѣлымъ полотенцемъ; ее сопровождаетъ краль, съ клубкомъ изъ цвѣтовъ на головѣ, знаменосецъ и служанка. Съ этой свитой она входитъ въ дома и садится на «столицу»; кругомъ нея сопровождающія дѣвушки водятъ хороводъ и поютъ[2]).

Пѣсни кралицы по общему складу близко напоминаютъ пѣсни лазарскія. Направленіе ихъ одно и тоже. Онѣ совершенно

1) Ястребовъ Об. и п. стр. 96 — 97.

2) Караџић Жив. и Об. стр. 35 — 37; Милићевић Ж. срба сел. стр. 126; Милојевић П. и об. стр. 173 — 183; Березинъ Хорв., Слав., Далм. и т. д. II стр. 551 — 552.

также разнообразятся соотвѣтственно занятіямъ и семейному положенію двора, для котораго поется пѣсня. Дѣвушкамъ, неженатымъ парнямъ и ихъ родителямъ тѣмъ-же самымъ иносказаніемъ напѣвается близкая свадьба; хозяину поютъ объ его успѣхахъ въ хозяйствѣ. У сербо-хорватовъ пѣсня въ русскомъ переводѣ Березина звучитъ такъ:

Во дворѣ нашего хозяина, ладо.
Стоятъ волы быстроногіе —
И растутъ цвѣты душистые —
И пшеница уже созрѣла —
Подари-ка хоть что нибудь [1]).

Также льститъ хозяину и кралица изъ старой Сербіи, говоря, что у него волы, какъ олени, изъ бальзамина можно-бы сдѣлать ярмо, василекъ, какъ палка и пшеница, что золото.

У овога дома
Добра домаћина
Іелени волови,
Калопер јармови,
Босиљак палице,
Жито, као злато [2]).

Кралицы поютъ еще и pro domo sua, изображая свой обходъ:

Од двора до двора,
До царева стола,
Где цар вино пије
Царица му служи,
Из злата кондира [3]).

Царь и царица, пьющіе изъ золотой чаши, къ которымъ направляется кралица, какъ мы это знаемъ изъ болгарскихъ лазар-

---

1) Березинъ 1. c. стр. 551 — 552.
2) Караџић Ж. и Об. стр. 38 № 2 и Пј. I стр. 101.
3) Караџић Пј. I стр. 100.

скихъ пѣсень, разумѣется, ничто иное, какъ хозяинъ и хозяйка двора, гдѣ испрашиваются подарки. О нихъ кралицкія пѣсни упоминаютъ обинякомъ, не выпрашивая, а увѣряя, что хозяева сами съ радостью готовятся осыпать всю процессію самыми дорогими дарами. Такъ хозяйкѣ въ одной пѣсенькѣ поется:

Заспала госпођа
Под жутом неранџом,
Господар је буди,
У очи је љуби:
«Устани, госпођа!
«Краљице су дошле;
«Дај, да даруjемо;
«Не ћеш млого дати:
«Краљу врана коња,
«А кралице венце,
«Венце и обоце,
«Младом барјактару
«Свилену кошуљу,
«Бурму позлаћену [1]).

(«Заснула госпожа подъ желтымъ померанцемъ, ее будитъ мужъ, цѣлуетъ ее въ глаза: Встань, пришли кралицы, давай подаримъ ихъ. Ты не хочешь дать много: королю воронаго коня, королевѣ вѣнецъ и серьги, молодому знаменосцу шелковую рубашку и служанкѣ позолоченное кольцо»).

Весенніе привѣтствія съ королевой кромѣ Сербіи и Болгаріи соблюдаются еще у словенцовъ, у чеховъ, у моравовъ и у поляковъ, но стройныхъ полныхъ содержаніемъ пѣсень здѣсь

1) Ibid. стр. 106 — 107 № 169; Жив. и об. стр. 43 № 11 ср. ibid. № 10 стр. 42 — 43; сходно поютъ зачастую и болгарскія лазарицы: Шапкаревъ I, 1 стр. 94 № 8 и стр. 97 № 106, Илиевъ I № 205 стр. 248 — 249 и Каравеловъ стр. 205.

однако уже не сохранилось[1]). Поздравители поютъ одни полушуточные, поздравительные стишки въ родѣ тѣхъ, какіе мы видѣли уцѣлѣвшими на западѣ. Ихъ довольно много собралъ Эрбенъ[2]). Королева изображена въ нихъ усталой и бѣдной. Отъ ея имени поется напр.:

Královna a služka bosa,
chudá kralovna, chudý král,
nemaj volů ani krav:
  prosíme, pomozte
  naší chudé králce![3])

(«Боса королева и боса прислужница, у худой королевы и худого короля нѣтъ ни воловъ, ни коровъ; мы просимъ помочь нашей худой королевѣ»). Въ полномъ блескѣ и съ торжественной свитой верхомъ на коняхъ, убранныхъ нарядной сбруей, совершаетъ въ Чехіи свой объѣздъ только король, но здѣсь главное вниманіе обращено не на пѣсенное привѣтствіе, а скорѣе на самую процессію. Эта форма обряда стоитъ поэтому нѣсколько въ сторонѣ и ее мы разсмотримъ въ иной связи и по иному поводу[4]).

Обходъ съ королевой вводятъ насъ и въ другой типъ весенняго привѣтствія. Мы видѣли, что въ Сербіи кралица убирается цвѣтами; въ Польшѣ ее представляетъ маленькая дѣвочка вся закрытая листвой и вѣнками. Она этимъ еще больше напоминаетъ испанскаго «mayo». Весеннее поздравленіе съ внесеніемъ свѣжей вѣтки, какъ символа весенняго обновленія природы, во всѣхъ его разновидностяхъ и во всѣхъ примѣненіяхъ столько-же

1) Stojanovič, Slike iz dom. ž. slav. nar. str. 54—55; Bartoš, L. a nar. II str. 34—35; Hanus, Bajesl. Kal. str. 152—157; Sobotka, Rostlinstvo str. 57; Č. L. IV (1894) str. 32—33 a 2; VII (1897) str. 229—230; VIII (1899) str. 291; Gloger, Piesni ludu str. 15.

2) Prost. p. ař. str. 74—75.

3) Ibid. str. 74.

4) Полное описаніе обхода короля недавно сдѣлалъ Zibrt Jizda «králů» Č. L. II (1892) str. 105 и слѣд.

распространенъ на славяно-русскомъ востокѣ, какъ и на германо-романскомъ западѣ.

У славянъ центральной Европы: у лужицкихъ сербовъ, у чеховъ и поляковъ весеннее привѣтствіе этого типа справляется совершенно въ томъ-же видѣ, какъ и у нѣмцевъ, англичанъ и французовъ. Хоръ обходитъ дворы, неся свѣжую вѣтку иногда разукрашенную лентами. У чеховъ это дѣлается даже на 1-ое мая [1]). Въ Польшѣ съ gaikiem или novem latkiem или maiczkiem обходятъ дома еще на Пасху. Пѣсень, которыя при этомъ поются, собрано довольно много [2]). Большинство изъ нихъ, либо въ запѣвѣ, либо въ припѣвѣ сохранили стихи въ родѣ слѣдующихъ:

Gaiku zielony, pięknie ustrojony,
Pięknie sobie chodzi, bo mu się tak godzi.
Na naszym gaiku niebieskie wstązeczki,
Boć go ustroiły nadobne dzieweczki [3]).

Самый текстъ нѣкоторыхъ пѣсенекъ поразительно близко напоминаетъ французскую пѣсеньку trimouzettes: такъ напр.

Na podwórzu gołębica,
Na polu śliczna pszenica,
Zieleni się, kwitnac będzie,
Pan gospodarz chodzi wszędzie.

—

Niechże chodzi, nich obchodzi,
Patrzy jak pszeniczka wschodzi.
Niech weźmie za nią talary,
By aż po ziemi taezaly [4]).

---

1) Grimm D. M. a. n. p. 772; *Живая Старина* II (1890) отд. 1-ый стр. 55; Erben l. c. str. 70—71. Č. *L.* VII (1897) str. 75—77.

2) Gloger l. c. str. 14—15 №№ 21—24; Hoff L. Ciesz. str. 59; Sobotka Rostl. str. 197; cp. y Mannh. W. u. Fk. I ss. 156 и 181; Kolberg Lud X str. 14 и 196—198; *Zb. wiad.* VIII (1884) str. 67; *Wisła* IX (1895) str. 84—85. Z. Pauli Pl. p. str. 15—18.

3) *Wisła* (1895) IX str. 84—85; cp. Gloger, Hoff, Kolberg passim.

4) Gloger str. 14 № 21.

Польскія поздравительницы также, какъ и французскія trimouzettes, приглашаютъ такимъ образомъ хозяина обойти свое поле и посмотрѣть на всходы хлѣбовъ. Въ той же самой пѣснѣ выражено и прославленіе, характерное для этого рода пѣсень: хозяинъ сидитъ за столомъ, его жупанъ шитъ золотомъ, у окошка стоитъ хозяйка въ дорогомъ головномъ уборѣ, она побрякиваетъ ключами, готовясь поблагодарить за поздравленіе и внесеніе свѣжей вѣтки:

Siedzi gospodarz w rogu stoła
Żupan na nim w złote koła
Gospodyni w oknie stoi,
W złoli czepiec główkę stroi,
Kluczykami pobrzękuje,
Dla nas podarek gotuje.

Эти послѣднія двѣ строчки близко напоминаютъ и нѣмецкіе просительные стихи. Нѣкоторыя пѣсни, подвергшись школьной передѣлкѣ, ввели такое же общее описаніе весеннихъ прелестей съ чисто эстетической точки зрѣнія, какое мы также видѣли въ соотвѣтственныхъ нѣмецкихъ пѣсняхъ [1]).

Обѣднѣвъ окончательно содержаніемъ, подобныя пѣсни ограничиваются и простымъ пожеланіемъ, говоря:

Do tego to domku wstępujemy
Szczęscia, zdrowia winszujemy [2]).

На внесеніе свѣжихъ вѣтокъ въ домъ, какъ-будто намекаютъ привѣтственные обходы на Лазареву субботу, совершаемые у румынъ. Здѣсь при этомъ поютъ: «Лазарь. — Вотъ какъ это случилось, что сдѣлалъ, то и потерялъ. Лазарь. Лазарь. — Всталъ рано утромъ, по утру онъ всталъ, вымылъ черные очи, взялъ въ руки топорикъ, чтобы нарубить свѣжихъ вѣтокъ для

1) Hoff l. c. str. 58; ср. Gloger l. c. № 24 str. 15.
2) *Wisła* IX (1895) str. 84.

овецъ и ягнятъ. Дерево всколыхнулось и Лазарь укололся, потекла кровь изъ носа и изо рта.—У Лазаря было три сестры и т. д.»[1]) Съ этого мѣста начинается уже другой сюжетъ: сестры Лазаря собираются его лѣчить; на этомъ обрывается пѣсня. Смыслъ этой пѣсни, которую А. Н. Веселовскій отказался понять[2]), дѣйствительно въ высшей степени не ясенъ. Если приведенные у Теодориску варіанты не полны можно было-бы предположить, что даже сестрамъ Лазаря не удастся его вылѣчить, и онъ умретъ, послѣ чего Христосъ воскреситъ его; но какой смыслъ первой части пѣсни? зачѣмъ Лазарь идетъ въ лѣсъ? А. Н. Веселовскій сопоставилъ ее съ слѣдующимъ бѣглымъ замѣчаніемъ сербской лазарской пѣсни, сообщенной Ястребовымъ[3]):

Шчо стоите, синови, шчо гледате?
Не л поідиле, синови, в честа гора.
Пресечите, синове, до две дрва,
Натравите, синови, мос на река
А поминетъ, синове, Лазарките[4]).

(«Что стоите, сыновья, чего глядите? Пойдите въ лѣсъ, срубите два бревна, устройте мостъ черезъ рѣку, тамъ пройдутъ Лазарки»). Однако Лазарь долженъ въ румынской пѣснѣ нарубить скорѣе мелкихъ, свѣжихъ, только что распустившихся вѣтокъ, чѣмъ цѣлое дерево, годное для моста. Вѣрнѣе всего, что въ сообщенныхъ у Теодореску варіантахъ мы имѣемъ собственно двѣ разныя пѣсни, и потому-то со словъ: «у Лазаря было три сестры» мѣняется и строй пѣсни. Въ основѣ своей общаго другъ съ другомъ онѣ ничего не имѣютъ. Во второй пѣснѣ говорится о болѣзни Лазаря и о заботахъ о немъ сестеръ; въ первой

1) Teodorescu Poesii pop. rum. p. 204 пѣсня вторая тутъ же pp. 204—206 другіе варіанты.
2) *Ж. М. Н. Пр.* 1886 Октябрь стр. 399.
3) Ibid.
4) Ястребовъ Об. и п. подр. серб. стр. 110.

Лазарь рубитъ въ лѣсу свѣжіе вѣтви. Эпизодъ укола Лазаря сучкомъ, введенъ, можетъ быть, только для того, чтобы соединить обѣ пѣсни воедино. Если въ первоначальномъ видѣ первой пѣсни отсутствовалъ эпизодъ ухаживанія за больнымъ Лазаремъ сестеръ, Лазарь, весьма вѣроятно, шелъ въ лѣсъ, чтобы приготовиться къ привѣтственному обходу по домамъ со свѣжими вѣтками. Совершеніе «святымъ праздничкомъ» самаго обряда составляетъ одинъ изъ наиболѣе распространенныхъ пѣсенныхъ пріемовъ. Его примѣровъ мы уже видѣли цѣлый рядъ, говоря о встрѣчѣ весны.

При обходѣ съ свѣжими вѣтками вспоминаются у славянъ тѣже святые, къ которымъ обращаются при заклинаніи весны. Такъ у чеховъ поздравители иногда приговариваютъ:

A ty svatá Markyto!
dej nam pozor na žito,
i na všecko vobilí,
co nam nan Bůh nadělí [1]).

Обращаясь къ Св. Юрію, его просятъ, какъ и при заклинаніи весны, отворить ключемъ землю. Такъ поютъ въ «okolí Žatce»:

Svaty Jiří vstava, zem odmykává,
aby trava rostla, travička zelená,
růžička červená, fialka modrá [2]).

Тотъ же святой Юрій появляется въ обрядѣ весенняго привѣтствія и еще иначе. Въ Кроатіи и у словенцевъ, гдѣ пѣсенное поздравленіе совершается на Юрьевъ день, хоръ вводитъ съ собою парня съ ногъ до головы покрытаго зелеными вѣтками совершенно схоже съ испанскими «mayo», съ нѣмецкимъ «Fustige Mai» и съ чешской кралицей. Эту фигуру называютъ «зеленымъ Юріемъ». При этомъ здѣсь поютъ:

---

1) Erben Pr. č. p. a. ř. str. 59 № 9.
2) Č. *L.* V (1895) str. 185—186.

Svetega Jurja vodimo,
Za jajca, špeha prosimo,
Sveti Juri orožnik,
Bodi ti naš pomočnik [1]).

Въ варіантѣ той же пѣсеньки сообщенномъ Ягичемъ на страницахъ его Архива [2]) содержаніе осложнено еще упоминаніемъ вѣстницы весны кукушки. Поздравители послѣ представленія своего зеленаго спутника:

Ovo se klanja zeleni Juraj
Zeleni Juraj, zeleno drevce
Zeleno drevce zelenoj holi etc.,

поютъ еще:

Kukuvačica zakukovala
U jutro rano v zelenom lugu,
V zelenom lugu, na suhom drugu
Na suhom drugu na rakitovom etc.

Въ ту же категорію, что кроатскій Зеленый Юрій входитъ и малораспространенный русскій обычай водить «кустъ» или «тополю». Обрядъ «тополи» сообщенъ былъ Снегиреву изъ харьковской губерніи проф. Гулакомъ-Артемовскимъ; его описалъ и Сементковскій въ «Маякѣ» 1843 года изъ полтавской губ.: «Дѣвушки, собравшись, выбираютъ изъ своей среды одну, которая должна изображать «тополю». Она поднявъ руки вверхъ, соединяетъ ихъ надъ головою; на руки ей навѣшиваютъ мониста, ленты, платки, такъ что голова вовсе не видна изъ подъ украшеній, грудь и станъ также завѣшиваютъ разноцвѣтными платками; чаще, чтобы избавить «тополю» отъ необходимости постоянно держать руки поднятыми, прикрѣпляютъ у плечь двѣ

1) Pajek Črt. duš. žitka št. slovencev str. 63; ср. Mannh. W. u. Fk. I s. 314 изъ журн. *Ausland* 1872 s. 471; Аѳан. Поэт. Воззр. I стр. 706; Máchal Nakres sl. Baj. str. 195.

2) *Arch. f. sl. Ph.* XII s. 306—307.

палочки и надъ ея головой связываютъ ихъ подъ острымъ угломъ. Убравъ такимъ образомъ «тополю», дѣвушки водятъ ее по селу и по полю, причемъ хозяева ихъ угощаютъ, а «тополя» при этомъ низко кланяется». Во время обхода дѣвушки поютъ:

Стояла тополя, въ край чистаго поля,
Стій тополенко, стій не развивайся.
Войному вітроньку не поддавайся[1]).

Мотивъ привѣтствія въ обрядѣ тополи такимъ образомъ уже почти исчезъ. Онъ сохранился однако въ Пинскомъ уѣздѣ подъ названіемъ «Куста». «Кустъ» изображаетъ дѣвушка съ ногъ до головы, укутанная вѣтками и листьями. Съ нею на Троицу дѣвушки ходятъ по домамъ, поютъ пѣсни и испрашиваютъ подарки. Просительные куплеты тутъ сохранились совершенно отчетливо:

Привэлы куста
Дай изъ зеленаго клону;
Дай намъ, пану,
Хоть по золотому,
Да выкоть, пане,
Три бутылки горылки[2]).

Большинство этихъ кустовыхъ пѣсенокъ полно намековъ на предстоящую свадьбу парня или дѣвушки. По свидѣтельству Безсонова отдѣльныя пѣсни поются парню, отдѣльныя дѣвушкѣ совершенно также, какъ и при обходахъ съ кралицей или лазарицей у южныхъ славянъ[3]).

---

1) Объ этомъ см. у проф. Сумцова Культ. Переживанія стр. 146. Здѣсь собрана библіографія. Пѣсню см. еще у Чубинскаго Труды Этн. Эксп. III, стр. 210, № 20; тоже у Снегирева Прост. нар. русск. пр. IV стр. 47. См. еще объ этомъ обрядѣ у Владимірова Введ. стр. 104 и 103.

2) Б. Бп., стр. 25 и Булгаковскій Пинчуки *З. И. Р. Г. О.* т. XIII, вып. 3, стр. 55, № 5. *Lud.* стр. 140, § 2.

3) Б. Бп., стр. 27.

Въ параллель съ «тополей» или «кустомъ», можетъ быть, слѣдуетъ поставить и сибирскую «Гостейку». Въ Минусинскомъ округѣ Енисейской губ. на Семикъ одѣваютъ березку въ женское платье и приносятъ ее въ клѣть, гдѣ она находится до Троицы. Дѣвушки заходятъ въ это время спровѣдать «гостейку» и поютъ передъ ней пѣсни[1]); какія это пѣсни, къ сожалѣнію неизвѣстно; неизвѣстно также, носили-ли когда нибудь «гостейку» по домамъ. Этотъ одинокій обрядъ повидимому представляетъ собою пережитокъ какого-то болѣе полнаго и сложнаго обряда. Во всякомъ случаѣ онъ несомнѣнно входитъ также въ разрядъ внесеній въ домъ свѣжей вѣтки или деревца, эмблемы весенняго пробужденія природы.

При разсмотрѣніи нѣмецкихъ обрядовъ, схожихъ съ только что разобранными славяно-русскими, мы видѣли, что убранную зелеными вѣтвями фигуру (Pfinsttl'a, Wasservogel'a и т. д.) обыкновенно обливаютъ водой. Это, конечно, есть ничто иное, какъ весеннее заклинаніе дождя. У славянъ совершенно такое же заклинаніе дождя входитъ также въ обиходъ весенней обрядности и связано съ пѣсеннымъ привѣтствіемъ. Еще одинъ изъ пунктовъ Познанскаго собора 1420 г. запрещалъ обливать водою на пасхальной недѣлѣ[2]). Обычай этотъ въ Польшѣ сохранился и до нашихъ дней. Въ понедѣльникъ на Пасхѣ парни ходятъ толпой по городу или по селу и обливаютъ дѣвушекъ водой. Въ городахъ вмѣсто воды для этого употребляютъ духи. Это называется ходить «po dyngusie»; въ нѣкоторыхъ мѣстахъ обрядъ этотъ носитъ также названіе: «smigust». При этомъ заходятъ и въ дома и выпрашиваютъ особой пѣсней подарки: колбасы, крашанки и проч. пасхальную

1) Сахаровъ Сказ. II, стр. 203 — 204; тоже у Снегирева Русск. Прост. Пр. III, стр. 134; у Mannhardt'а прив. въ W. u. Fk. I, стр. 158.

2) Сообщ. Брюкнеромъ въ *Arch. f. sl. Ph.* V, s. 687 — 688, ср. *Wisła* V (1891), str. 279.

снѣдь. Подачка идетъ какъ-бы въ уплату за совершеніе обряда[1]).

Изъ пѣсенъ, выпрашивающихъ подачку, наиболѣе распространена, начинающаяся словами:

Przyšli-my tu po dyngusie
Zaśpiewamy o Jezusie[2]),

но отношенія къ обряду она не имѣетъ и говоритъ до самаго конца о страстяхъ Господнихъ. Ближе стоитъ къ обряду другая пѣсенька, варіанты которой также встрѣчаются въ сборникахъ по нѣскольку разъ:

Małe my dziatki
Zbierámy kwiatki,
Po wẓi roznosimy,
O dyngys prosimy[3]).

(Мы малыя дѣти мы собираемъ цвѣты, разносимъ ихъ по деревнѣ и просимъ о дынгушѣ). Упоминаніе цвѣтовъ, разносимыхъ по деревнѣ, относитъ насъ прямо къ разобранной выше формѣ весенняго привѣтствія съ эмблемой радостнаго времени года въ рукахъ.

Обливаютъ водою по свидѣтельству Ястребова и Лазарицу[4]). То-же повидимому совершаютъ и надъ Зеленымъ Юрьемъ, потому что въ одномъ варіантѣ пѣсни, относящейся къ этому обряду, говорится:

---

1) *Ẓ. Pauli* P. L. P. str. 29 — 31; Kolberg Lud. V,1, str. 263 — 268, IX,1, 135—137, X, str. 200—201; Marcinkowsky str. 127; *Wisła* IV (1890), str. 279—282, 284, 286—287; IX (1895), str. 86.

2) Kolberg III,1, str. 216; ср. *Zb. wiad.* VIII, str. 70, Gloger P. L. str. 11 № 14.

3) Сообщ. Петровымъ въ *Zb. wiad.* II (1878), str. 18—20; ср. *Ẓ. Pauli* P. L. P. str. 30—31; Gloger P. L. str. 11, № 12.

4) Об. и пѣсни тур. Серб. стр. 97, прим. второе (изъ Тетова).

Zelenego Jurja vodimo
Zelenego Jurja spramano,
naj naše čede pasel bo,
Ce né ga w' vodo sunemo[1]).

Бросаніе въ воду, конечно, имѣетъ тотъ же смыслъ, что и обливаніе. Вѣроятно въ тѣхъ-же самыхъ цѣляхъ бросали въ воду въ Минусинскѣ и «гостейку»[2]).

Схожій съ обливаніемъ водою нѣмецкаго Pfingstl'я обрядъ совершается у славянъ и независимо отъ весеннихъ праздниковъ, во время засухи, обыкновенно среди лѣта. Одна изъ дѣвушекъ или какой нибудь парень, одѣвшись въ зеленыя вѣтки и листья, ходитъ, въ сопровожденіи хора по деревнѣ и по полямъ. Передъ каждымъ домомъ его обливаютъ водою. Дѣвушка при этомъ еще пляшетъ[3]). По свидѣтельству Караджича дѣвушка для этого раздѣвается до нага и покрыта только своимъ зеленымъ уборомъ[4]). У Новогрековъ для совершенія этого обряда обнажаютъ ребенка и украшаютъ его цвѣтами[5]). Въ Сербіи и въ Румыніи справляютъ этотъ обходъ всего чаще цыганки и цыгане[6]). Фигура, покрытая листвой, зовется по сербски Додолица, по болгарски Пеперуга, у сербо-хорватовъ Prporoša, у Румынъ Paparuda, Păpăluga или Calianŭ. Связанныя съ этимъ обрядомъ пѣсни вполнѣ отчетливо выражаютъ его смыслъ. Въ нихъ въ той или иной формѣ всегда произносится молитва о дождѣ. Дождь необходимъ, конечно, для хозяйства:

---

1) Текстъ прив. у Mannhardt'a W. u. Fk. I, s. 314.

2) Сахаровъ Сказ. II, стр. 203—204.

3) Караџић Жив. и Об. стр. 61—64; Ястребовъ, стр. 167 и слѣд.; Милојевић П. и об. стр. 17—21; Каравеловъ Пам. стр. 226; Илиевъ Сб. отъ нар. бълг. ум. I, стр. 386; Sobotka Rostl. str. 59; Аѳанасьевъ Поэт. воззр. I, стр. 336, II, 172—179, III, 801; Teodorescu P. pop. r. p. 208; *Zb. z. n. ž.* I.

4) Ж. и Об. passim.

5) Аѳанасьевъ Поэт. Воззр. II, стр. 177.

6) Ястребовъ l. c. стр. 168 и Teodorescu l. c. passim.

онъ необходимъ, и для озимой пшеницы, и для «трехъ-перой кукурузы», и для виноградниковъ, чтобы, какъ выражается сербскій варіантъ приведенный Ястребовымъ:

Од два класа чабар жита
Од два гражда чабар вина [1]).

Дружное паденіе тревожно ожидаемаго дождя заранѣе описываетъ румынская пѣсня: «Какъ теперь текутъ слезы, поется въ ней, такъ пусть потечетъ и дождь, какъ рѣка... пусть наполнятся канавы, пусть станетъ рости всякая зелень и всякая трава» [2]).

Незамысловатое содержаніе этихъ коротенькихъ пѣсенокъ интереспо прослѣдить потому, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ такимъ-же точно колебаніемъ между молитвой и заклинаніемъ, какое мы видѣли выше, когда дѣло шло о закличкѣ весны. Пѣсня либо говоритъ безлично въ формѣ заклинанія, призывая дождь:

Да зароси ситна роса [3]),

либо завѣряетъ, что по мѣрѣ того, какъ совершается обрядъ, уже начинаютъ появляться дождевыя тучи, и вотъ вотъ раньше, чѣмъ можно было ожидать, польется животворящая влага:

Мы идемо преко села
А облаци преко неба,
А ми бржи, облак бржи,
Облаци нашъ претекоше
Жито, вино поросише [4]).

---

1) Ястребовъ l. c. стр. 167.
2) Teodorescu l. c. p. 212.
3) Ястребовъ ibid.; Караджичъ Ж. и О. стр. 62—63, № 3 и Пjесме I, стр. 117, № 186.
4) Караџић Пj. I, стр. 117—118, № 187; тоже Ж. и Об. стр. 63—64, № 5; ср. Милићевић стр. 136, только здѣсь пѣсня сбилась далѣе на молитвенный типъ; такой же смыслъ имѣетъ и пеперуга у Каравелова, стр. 226 и особенно приведенная Чолоковымъ Лазарица, стр. 341.

(«Мы идемъ по селу, облака по небу, мы скорѣе, облака скорѣе, облака насъ перегнали, поросили хлѣба и виноградники»). Эта послѣдняя пѣсня составляетъ по своей формѣ самый чистый типъ пѣсеннаго заклинанія, какой мнѣ до сихъ поръ встрѣтился. Здѣсь вполнѣ ясно чувствуется та вѣра въ магическую силу слова, на которой основано всякое заклинаніе.

Другія пѣсни всѣ выражаются уже молитвенно, либо прямо:

Молимо се вишнем Богу
Да удари росна киша[1])

либо, говоря отъ имени додолы и пеперуги или кальяна; такъ въ румынской пѣснѣ поется: «Кальянъ, кальянъ, онъ и я, мы вмѣстѣ просимъ, чтобы отверзлись врата, и освободился дождь и пошелъ, какъ рѣчка, съ шумомъ до самой ночи, чтобы росло зерно»[2]). Тоже говорится и въ далматинской и болгарской пеперугахъ:

Прпоруше ходиле,
Терем Бога молиле,
Да нам даде кишицу и т. д.[3])

или

Пеперуга руга
Пу дворуве ходи
Та са Богу моли:
—Та дай, Боже, та дай
Да ми Фати маглица
Да си росне русица и т. д.[4])

Одна румынская пѣсня обращается и къ самой папарудѣ: «Папаруда отъ тебя пусть потечетъ вино, и пойдетъ дождь, какъ изъ ведра; да будетъ кукуруза, что заборъ, да растутъ

1) Караџић, Ж. и Об. № 1.
2) Teodorescu, l. c. p. 212.
3) Караџић, Ж. и Об. стр. 65.
4) Илиевъ, Сб. отъ нар. умотв. I, стр. 386, № 322.

колосья, какъ воробьи, да поспѣетъ зерно, и наполнятся амбары; пусть растворятся тверди небесныя, и пойдетъ дождь, и освободятся нивы отъ всякаго несчастія, и будетъ изгнано пекло изъ полей»[1]).

Проф. Сумцовъ сопоставляя приведенные здѣсь обряды Балканскихъ народовъ съ малорусской «тополей», какъ будто-бы считаетъ этотъ обрядъ въ основѣ своей купальскимъ, перешедшимъ на Духовъ день[2]). Мнѣ кажется наоборотъ, что обрядъ этотъ самымъ кореннымъ образомъ весенній; онъ только повторяется по мѣрѣ надобности и лѣтомъ. Додолица и пеперуга уже слишкомъ близко стоятъ къ такимъ несомнѣнно весеннимъ обрядамъ, какъ Pfingstl, Wasservogel, Лазарица, когда на нихъ также льютъ воду, къ поливаемому Зеленому Юрью и проч. Да призываніе дождя весною и вполнѣ естественно. Изъ пословицъ европейскаго крестьянства мы видѣли, какое значеніе предается весеннимъ дождямъ[3]). Они необходимы для посѣвовъ яроваго, отъ нихъ зависитъ и правильный ростъ озимыхъ хлѣбовъ. Потому призываніе дождя даже заранѣе на всякій случай мы встрѣтимъ не разъ при обзорѣ различныхъ типовъ весенняго обрядоваго обихода.

Что Папаруга и Додолица перешли на лѣто именно изъ весенняго цикла, на это, мнѣ кажется, есть и совершенно очевидныя указанія. Чолоковъ какъ будто бы даже относитъ пеперугу къ пятой недѣлѣ великаго поста, когда въ это время случится засуха[4]). Среди лазарскихъ болгарскихъ пѣсень есть

---

1) Teodorescu l. c. p. 210; припѣвы вродѣ:

Oj додо ле
Moj божеле (Караџић Пj. I, № 86 и Ястребовъ стр. 167.)

конечно вовсе не имѣютъ характера обращеній; слово «боже» въ звательномъ падежѣ надо бы писать большой буквой, такъ какъ здѣсь упоминается Богъ христіанскій; ср. Караџић Пj. I, № 184 и 185; Илиевъ, № 322 и др.

2) Культ. Пер. стр. 146—147.

3) См. выше стр. 70—73.

4) Бжлг. нар. сб. стр. 341, № 89.

пѣсни, прямо относящіяся къ заклинанію дождя. Такъ въ сборникѣ Илиева въ одной изъ нихъ поется совершенно схоже съ додолицами и пеперугами:

Лазар се вози
На златни колца,
Нис село ходи,
Богу се моли:
— Я ми дай, Боже,
Ситен ми дѫждец,
Роса да роси,
Трева да никне и т. д. [1])

Особенно наглядно виденъ этотъ переходъ на лѣто связаннаго съ лазарскими пѣснями обряда на одномъ кавказскомъ пріемѣ вызыванія небесной влаги. Здѣсь не смотря на совершеніе обряда среди лѣта все таки упоминается Лазарь: во время засухи въ Кахетіи дѣвушки совершаютъ такой-же обходъ, какъ и съ додолицей; только обливаютъ при этомъ не самихъ исполнителей, а особыя, налѣпленныя нарочно для этого глиняныя фигурки, называемыя «Лазарэ»; Лазаря не забыла и пѣсня, которую при этомъ поютъ:

Лазарь подошелъ къ воротамъ
И все обводитъ глазами. . .
Обошелъ онъ всѣ углы
И сдѣлался, какъ луна. . .
. . . .
Боже избавь отъ засухи [2])
И подай намъ дождя.

---

1) Илиевъ Сб. отъ нар. умотв. I, стр. 238, № 189; ср. Каравеловъ, стр. 205.

2) Дубровинъ Истор. Войны и влад. русск. на Кавк. I,1, стр. 176—177; ср. объ этомъ у А. Н. Веселовскаго Раз. въ обл. дух. стиха VI—X, стр. 312.

Устойчивость упоминанія Лазаря въ заклинаніи дождя, помимо календарнаго пріуроченія его праздника, коренится быть можетъ, какъ это предположилъ А. Н. Веселовскій, и въ евангельскомъ разсказѣ о совсѣмъ другомъ Лазарѣ: «имя Лазаря въ грузинской молитвѣ о дождѣ и болгарскій обычай лазаровать также съ молитвой о дождѣ, представляется мнѣ, пишетъ Веселовскій, въ связи съ просьбой богача у Луки (16, 24): Отче Аврааме, умилосердись надо мною и пошли Лазаря, чтобы омочилъ конецъ перста своего въ водѣ и прохладилъ языкъ мой. Сл. Безсоновъ Кал. I, № 22

Омочи-ка, братецъ, безымянный перстъ въ Окіанъ Морѣ
Помажь-ка, братецъ, печальныя уста:

здѣсь произошло смѣшеніе: лазарствуютъ въ память одного Лазаря, а въ пѣсню примѣшиваются мотивы пѣсни о другомъ, съ ея моленіями о подаяніи влаги, чему шелъ на встрѣчу, очевидно, до-христіанскій аграрный обрядъ — умоленія дождя» [1]). Это, конечно, вполнѣ правдоподобно.

Обзоръ весенняго пѣсеннаго привѣтствія на славяно-русскомъ востокѣ мнѣ остается теперь закончить еще одной формой поздравленія; до сихъ поръ мы видѣли ее только въ Германіи въ связи съ заклинаніемъ дождя; я разумѣю замѣну свѣжихъ вѣтокъ и цвѣтовъ, какъ эмблемы весенняго пробужденія природы, фигурой весенней птицы, по преимуществу ласточки, т. е. хожденіе по домамъ съ изображеніемъ птички и съ пѣсней о ея желанномъ прилетѣ.

Слѣдя за этой формой разбираемыхъ обрядовъ, намъ прійдется прежде всего заглянуть въ далекое прошлое эллинскаго народа. Подобная пѣсня уцѣлѣла еще отъ античной старины. Ее пѣли въ древней Элладѣ мальчики; это знаменитая пѣсня о ласточкѣ, когда-то такъ понравившаяся Шатобріану; она начинается словами:

---

1) *Журн. Мин. Нар. Просв.* 1892, Мартъ, стр. 168.

Ἦλθ', ἦλθε χελιδών,
κάλας ὥρας ἄγουσα[1]).

Смыслъ ея слѣдующій: «Идетъ, идетъ ласточка, приносящая съ собой прекрасные часы и прекрасные дни; на животикѣ она бѣлая, на спинкѣ черная. Вынеси-ка мармеладу изъ богатаго дома, и чашу вина, и корзинку сыра. И яйца, и похлебку ласточка не отвергнетъ. Уйдемъ мы или получимъ? Если дашь

---

1) Bergk-Hiller Anth. lyr. p. 324 — 325, Carmina popularia № 44; отъ древне-греческой старины до насъ дошло привѣтственныхъ пѣсень такого же склада цѣлыхъ пять. Кромѣ пѣсни о ласточкѣ см. пьесы: Herondae Mimiambi ed. Crusius Lpz. 1892, p. 70, Homeri hymni rec. Baumeister Lpz. 1874, p. 89 et 90 и Bergk-Hiller Anth. lyr. p. 319. Эта послѣдняя пьеса, сохранившаяся въ знаменитой статьѣ: Περὶ τῆς εὑρέσεως τῶν βουκολικῶν изъ схолій къ идилліямъ Теокрита (ed. Ahrens II, p. 4 и Fritzsche ed. major I, p. 4) особенно близко напоминаетъ просительные куплеты современныхъ привѣтственныхъ пѣсень: калядокъ, trimouzettes, лазарскихъ пѣсень и проч.:

Δέξαι τὰν ἀγαθὰν τύχαν
δέξαι τὰν ὁγιείαν
ἃν φερομεν παρὰ τας θεοῦ
ἃν ἐκαλέσσατο τήνα.

Упоминаемая здѣсь богиня сицилійская Артемида, отъ лица которой и приносили βούκολοι заздравную просвирку (это толкованіе слова ὑγιεῖα предложено Крузіусомъ: ὑγι(ί)η = cibus sacratus, Herondae Mimiambi ed. Crusius Lpz. 1894, p. 37 въ пьеса IV стр. 94-ый прим.). Такъ какъ праздникъ Артемиды, быть можетъ, падалъ въ Сициліи на Артемизій, мѣсяцъ весенній, можно счесть эту пѣсню также за весеннее привѣтствіе (см. Preller Gr. Myth. index). Мнѣ кажется однако, что это старое пониманіе приведеннаго стишка, какъ привѣтственной пѣсни опредѣленнаго календарнаго пріуроченія (Adert. Theocrite. Genève 1843, p. 7 и Fritzsche Einl. изданіе Токрита Fritzsche-Hiller Lpz. 1881, s. 9), надо оставить послѣ разъясненій Reitzenstein'a (Epigramm und Skolion. 1893, s. 2). Его характеристика βούκολος Артемиды, исходящая изъ замѣчанія Платона (de rep. II, 264, B.), можетъ считаться окончательной; а если это такъ, то и пѣсня βουκόλων съ предложеніемъ просвирки не имѣетъ ничего общаго съ народной обрядностью (ср. однако Crusius въ *Liter. Centralbl.* 1894, s. 727). Чтобы убѣдиться въ этомъ достаточно внимательно отнестись къ самымъ словамъ статьи Περὶ εὑρέσεως τῶν βουκολικῶν: βούκολος «шелъ въ сосѣднія деревни *искать пропитаніе;* онъ пѣлъ *веселыя* и *шуточныя пѣсни,* которыя заканчивалъ приведенной пѣсней». Тутъ повидимому идетъ дѣло скорѣе о какомъ то сакрально-скоморошьемъ ремеслѣ.

что-нибудь: если-же не дашь, мы не уйдемъ. Мы или дверь унесемъ или преддверіе или женщину, которая находится внутри. Она маленькая мы ее легко утащимъ. Если ты вынесешь что-нибудь, вынеси побольше. Открой, открой двери ласточкѣ; мы не старики, а дѣти». Эта пѣсня содержитъ какъ будто какія-то слѣды драматическаго воспроизведенія. Мальчики, которые пѣли ее отъ имени ласточки такъ же, какъ теперь итальянскія дѣвушки поютъ отъ той «sposa», которую онѣ водятъ съ собою, начинали свою пѣсню очевидно еще раньше, чѣмъ войти въ домъ. Можетъ быть, имъ и отвѣчали изъ дома, поддразнивая ихъ и отказываясь дать имъ то, что они просятъ. Во всякомъ случаѣ ея шуточный складъ намекаетъ на то, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ однимъ просительнымъ куплетомъ или съ шуточной просительной сценкой. Предпослѣдняя строчка, гдѣ мальчики просятъ отворить двери, намекаетъ на то, что этимъ дѣло какъ будто не кончится, и войдя въ домъ, спутники ласточки споютъ еще что-нибудь. Быть можетъ только здѣсь уже въ домѣ напѣвались хозяевамъ тѣ блага, которыя сулятъ современныя славянскія лазарицы и кралицы.

Возможно также, что мальчики носили съ собою какое нибудь изображеніе ласточки; по крайней мѣрѣ въ фольклорѣ современной Греціи деревянная ласточка составляетъ необходимую принадлежность привѣтственнаго обхода. 1-го марта, разсказываетъ Роддъ, толпа мальчишекъ носитъ грубо выдѣланную изъ дерева фигуру ласточки, уставленную на деревянномъ цилиндрѣ, и поетъ пѣсню, объявляющую о прилетѣ ласточки и о всѣхъ благахъ, которыя она приноситъ съ собою. При этомъ они испрашиваютъ какой нибудь подарочекъ за свою добрую вѣсть. Въ пѣсни они, по словамъ Родда, поютъ: «Ласточка моя, о быстрая, откуда ты прилетаешь, изъ какихъ дикихъ странъ? Какой подарокъ ты несешь намъ? Ты приносишь тепло и радость» [1]).

---

1) Rodd. The customs and Lore of mod. Greece pp. 136 and 271.

Античная пѣсня о ласточкѣ принадлежитъ Родосу, но вѣроятно схожія пѣсни пѣлись и по всему лицу Эллады. Во всякомъ случаѣ теперь ея варіантовъ довольно много. Пассовъ собралъ ихъ семь. Также, какъ и въ древней родоской пѣсенькѣ, хозяйственнаго содержанія въ нихъ нѣтъ, и весна описывается скорѣе съ общей точки зрѣнія. Пѣсня начинается словами:

Χελιδόνι ἔρχεται
Θάλασσαν ἀπέρασε,
Τὴν φυλιὰ θεμέλιωσε,
Κάθησε κ'ἐλάλησε·[1])

Въ ней говорится слѣдующее: «Ласточка прилетаетъ; она перелетѣла черезъ море; она свила гнѣздо, сѣла въ немъ и запѣла: — Мартъ, снѣжный мартъ и дождливый февраль. Объявился уже сладкій апрѣль, и онъ не далеко. Птицы щебечутъ, деревья зеленѣютъ, курицы начинаютъ класться. Стада начинаютъ подыматься на горы. Ягнята скачутъ и обгладываютъ первыя почки. И животныя, и люди, и птицы радуются о прилетѣ ласточки. Прекратились дожди, снѣгъ и холодный вѣтеръ. — Мартъ, снѣжный мартъ и дождливый февраль, вотъ прекрасный апрѣль. Прочь мартъ, прочь февраль». Въ современномъ быту эллиновъ пѣсня о ласточкѣ повидимому пріурочилась къ Пасхѣ, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ ея варіантахъ упоминается о крашенныхъ пасхальныхъ яйцахъ:

Χελεδόνι μου γοργὸ
Ποῦλθες ἀπ' τὴν ἐρημὸ,
Τί καλὰ μᾶς ἔφερες;

---

1) Passow, Carmina popularia gr. pp. 225 — 229; ср. объ этихъ пѣсняхъ G. Mejer, Ess. unt Studien I, s. 310 и Martinengo-Cesaresco, Essays in F. L. pp. 250 — 252. Намекъ на весенній привѣтственный обходъ можно видѣть еще въ XIII в. въ словахъ Димитрія Хоматіана архіеп. Ахриды о Руссаліяхъ см. объ этомъ у Tomaschek'a Ueber Brumalia und Rosalia. *Sitzb. d. k. Akad. der Wissensch.* phil. hist. Cl. LX, s. 370.

Τὴν ὑγειὰ καὶ τὴν χαρὰ
Καὶ τὰ κόκκινα τ' ἀὐγά[1]).

Въ славяно-русскомъ обрядовомъ обиходѣ пѣсенъ весенняго привѣтствія съ намеками на весенній прилетъ птицъ мнѣ встрѣтилось очень немного. Подобныя пѣсни болѣе охотно поются при закликаніи весны; встрѣчается этотъ сюжетъ и въ колядкахъ. Весною, если не считать пѣсни, сообщенныя Верковичемъ[2]), свидѣтельству котораго не всегда можно довѣриться, привѣтственныя пѣсни этого склада найдутся только въ Польшѣ и въ Бѣлоруссіи. Польскіе поздравители поютъ на масляницу:

Kukułeczka zakukała, haleluja,
Gospodarza przebudziała:
Powstan', powstan', gospodarzu,
Pochodz', pochodz' po oborze:
Bo w oborze Bog dał dobrze
Krowisia się omnożyła и т. д.[3])

На пасху въ Польшѣ совершается также обходъ по домамъ съ «Kogutkiem». Это — сдѣланное изъ пѣтушьихъ перьевъ изображеніе птицы. Пѣсня, поющаяся при этомъ, говоритъ о страстяхъ Господнихъ, но въ концѣ въ ней прибавляется:

A my z Kurkiem rano wstali,
Pierwszą roskę otrząsali,
Nasz Kureczek rano pieje,
Wstajcie panny do kądziele,
A wy matki jeszcze śpijcie,
Bo się przez dzien' narobicie[4]).

---

1) Passow, l. c. № CCCVI.
2) Веда Словена II, стр. 163—164.
3) Kolberg Lud. V,1, str. 237, № 48.
4) Gloger P. L. str. 12, № 20.

«Мы рано встали съ пѣтухомъ, отрясали первую росу. Нашъ пѣтухъ поетъ рано. Встаньте паны, чтобы взяться за кудель, а вы, матки, еще спите, потому что за день много наработаете». Пѣтухъ здѣсь могъ замѣнить и другую птицу; на мысль о немъ повидимому навело раннее вставаніе. Впрочемъ въ Бѣлоруссіи тотъ-же мотивъ связанъ и съ ласточкой:

Чи не ластоўка въ окно бьётся,
Чи не господыньку побужаеть:
«Устань, устань, пани господынька,
Выйди, выйди на короўничекъ:
Восимъ короў отялилося,
Восимъ тялятъ народилося [1]).

Эта пѣсня поется при привѣтственномъ обходѣ на Пасху и входитъ въ разрядъ «волочобныхъ» пѣсень, къ которымъ я перейду.

V.

Къ типу весенней поздравительной пѣсни я отношу и бѣлорусскія великодныя или волочобныя пѣсни [2]). Онѣ поются на Пасху толпой молодежи, носящей названіе волочобниковъ или

---

1) Б. Бп., № 7, стр. 8.

2) Безсоновъ, Бѣл. пѣсни №№ 1—28, стр. 1—21, его-же Кол. Пер. вып. 6, стр. 37—39; Шейнъ, Бѣл. п. стр. 359—404, его-же Мат. для из. быта и языка русск. нас. сѣверо-зап. края I,1, стр. 136—165, его-же Русск. нар. пѣсни, стр. 389—394 и Великоросъ, стр. 341—342 (изъ Псковской и Смоленской губ.); Романовъ, Бѣлор. Сб. вып. 1 и 2-ой, стр. 268, № 19 и стр. 448—487; Дембовецкій, Опытъ оп. Могил. губ. кн. III, стр. 533; Крачковскій, Бытъ Подолянъ стр. 107 и слѣд.; о волочобныхъ п. на Волыни см. *Zb. Wiad.* XI (1887), str. 163 (пѣсень однако не приведено; можно было бы собрать еще немало варіантовъ изъ мѣстныхъ газетъ; я пользовался напечатанными въ *Виленскомъ Вѣстникѣ*, 1891, №№ 86 и 93 и *Смоленскомъ Вѣстникѣ*, 1890, № 37). Самое древнее упоминаніе *«волочільныхъ»* пѣсень восходитъ къ XVI в. въ проп. Іоанна изъ Вишни (Потебня, Об. мал. и ср. п. II, стр. 56).

лалынщиковъ, а иногда и колядовщиковъ и скомороховъ. Свой обходъ волочобники совершаютъ подъ вечеръ на пасхальной недѣлѣ. Хоръ останавливается подъ окномъ каждаго дома, становится полукругомъ и запѣваетъ пѣсню. Запѣваетъ починальникъ, аккомпанирующій себѣ на скрипкѣ, а хоръ поетъ всего чаще только припѣвъ:

Христосъ воскрёсъ, сынъ Божій!

Пожертвованія складываетъ въ свой мѣшокъ мѣхоношій.

По свидѣтельству наблюдавшихъ этотъ обрядъ этнографовъ, крестьяне придаютъ важное значеніе обходу волочобниковъ. Они зорко слѣдятъ за тѣмъ, какова погода, во время нахожденія волочобниковъ на дворѣ, и если ихъ застигаетъ непогода, крестьяне боятся, что и для лѣтнихъ работъ не будетъ ведра [1]). О серьезномъ отношеніи крестьянства къ этому обряду можно заключить и изъ самаго текста пѣсней. Онъ сохранился довольно исправно и полно. Шуточныхъ пѣсенекъ въ репертуарѣ волочобниковъ можно указать лишь самое незначительное количество [2]), очень немногія изъ нихъ представляютъ также собою тотъ просительный куплетъ [3]), который на западѣ только одинъ и переживаетъ въ современномъ бытованіи. Вообще великодняя пѣсня отвѣчаетъ возвышенной обрядовой идеализаціи, затрагиваетъ существенные, насущные запросы жизни.

При устной передачѣ основной процессъ, опредѣляющій литературную исторію пѣсни, слишкомъ часто оказывается процессомъ вырожденія. Народная память слабѣетъ; отдѣльные эпизоды пѣсни исчезаютъ; этимъ нарушается ея логическая стройность; тогда новые эпизоды вторгаются въ текстъ, чтобы замѣнить пропущенныя и тѣмъ возстановить плавное развитіе основной мысли. Попробуемъ однако, сопоставляя варіанты, по-

1) Шпилевскій, Волоч. въ Вит. губ. *Русскій Дневникъ*, 1859, № 101; воспр. у Шейна Мат. из. с. з. кр. I,1, стр. 573—574.

2) Ш. Бп. №№ 145, 155, 167 и Ш. В. № 1193, стр. 342.

3) Б. Кп. № 538; *Смол. Вѣстн.* 1890, № 37, стр. 2.

лучить по возможности полный пѣсенный укладъ. Такого рода попытка лучше всего наведетъ на уясненіе основного бытового смысла не только волочобныхъ пѣсней, но и вообще всей весенней привѣтственной пѣсни, какъ ее понимала создавшая ее народная среда.

Наиболѣе полныя и исправныя волочобныя пѣсни начинаются особымъ запѣвомъ, какъ напр.:

Не макъ, рожь расцвѣтаиць, —
Бѣлы молойцы наступаюць[1]).

или

Изъ подъ лѣсу — лѣсу тёмнаго
Ишла тучка Волочобная;
А не туча то шла — Волочобники,
Волочобники, бѣлы молойцы
Бѣлы молойцы, а ўсё Кудинцы.
Вобралися братъ за брата,
Братъ за брата, другъ за друга.
И шли яны дорогою,
Дорогою широкою,
Широкою, торненькою,
Траўкой, — мураўкой зялёненькою[2]).

Это первый эпизодъ пѣсни. Онъ, конечно, можетъ и разнообразиться. Иногда обозначается время, когда ходятъ волочобники: «А на первши день, да на Вяликъ — день»[3]). Всего чаще поется просто:

Шли — бряли волочебники[4]).

---

1) Ш. Мюзкр. I,1, № 149, стр. 155; ср. Ш. Рп. № 3, стр. 391.

2) Б. Бп., № 2, стр. 3; ср. Б. Бп., № 1; Р. Бсб. № 1, 5, 7; Ш. Мюзкр. I,1, № 136; Ш. Бп., № 139 (послѣ привѣтствія).

3) Б. Бп., № 1; Ш. Бп., № 147; Ш. Мюзкр. №№ 138 и 147.

4) Ш. Бп., №№ 138, 140, 141; Ш. В. № 1198; Р. Бсб. № 6 и 7 стр. 453; Ш. Мюзкр. I,1, № 137; Дембовецкій, Оп. оп. М. губ. стр. 533, № 1; Крачковскій, Б. под. стр. 108.

Представленіе объ обходѣ вызываетъ и представленіе объ усталости, о трудностяхъ пройденнаго пути; волочобники стараются разжалобить домохозяевъ, напѣвая о себѣ:

Шли — бряли волочебнички
По цямной ночи да по гразной грази,
Волочилися да й обмочилися,
Шаталися и боўталися
Къ богатому дому пыталися [1]).

Съ приходомъ къ «богатому дому» начинается новый эпизодъ: вызовъ хозяина и прославленіе его двора [2]). Въ нѣсколькихъ варіантахъ первый эпизодъ осложненъ еще тѣмъ, что дорогу ко двору волочобники нашли не сразу, а она указана имъ самимъ Богомъ, съ которымъ они встрѣтились по пути [3]); тогда самый мотивъ отысканія двора даетъ поводъ къ любезному прославленію домохозяина. Ему поютъ:

Почомъ жа значенъ яго дворъ?
Вокóло згорóду усе жалѣзны тынъ,
А шýлочки мурованные,
Вереюшки усё точéнные,
Вороцики позлачóные,
Подворотница—бѣла рыббя косьцъ,
А клямочки позлачонные,
А замочки серэбранные [4]).

---

1) Ш. Бп., № 141; Ш. Мюзкр. I,1, №№ 137, 143; Б. Кп., № 538; Р. Бсб. I, №№ 4 и 6, стр. 451—453.

2) Слѣд. варіанты пропускаютъ этотъ эпизодъ: Ш. Бп., №№ 139, 142, 145, 146, 150, 151; Ш. Мюзкр. I,1, № 142; Б. Бп. № 4.

3) Б. Бп., №№ 1 и 2; Р. Бсб. № 3 и 4, стр. 450—451.

4) Ш. Мюзкр. I,1, № 136, стр. 137; ср. тамъ же, № 143, стр. 149; Ш. Бп., №№ 138, 139, 141; Б. Бп., №№ 1 и 2; Р. Бсб. №№ 4 и 5.

Въ двухъ, трехъ варіантахъ этимъ и кончается пѣсня[1]), но чаще всего волочобники, заявивши свое появленіе подъ окномъ избы, вызываютъ хозяина. Хозяина якобы будятъ и говорятъ ему встать и посмотрѣть, что у него дѣлается на дворѣ, или въ полѣ, или въ хлѣву. Вставая хозяинъ, конечно, производитъ идеальное облаченіе, соотвѣтствующее и идеализаціи его усадьбы.

Да чи дома, дома слаутый пане?

спрашиваютъ волочебники,

Коли дома, ўстань рано,
Ўстань рано, умыйся бѣло,
Ўмыйся бѣло, утрися сухо,
Надзѣнь боты козловые,
Подпиражи поясъ шелковинькій,
Завяжи хусточку щиро злотную,
Надзѣнь шапку бобровую,
Надзѣнь шубу атласо́вую
Одчини окно, поглядзи у гумно,
Отчини другое, поглядзи у поле. и т. д.[2]).

Этимъ оканчивается второй этапъ пѣсенной логики[3]).

Два варіанта сбиваются на этомъ мѣстѣ и нарушаютъ естественное развитіе исконной темы. Въ нихъ поется, что хозяину некогда, что онъ идетъ въ церковь[4]). Такое измѣненіе въ текстѣ

---

1) Напр. Б. Бп., № 2, здѣсь пѣсня далѣе только прославляетъ среди богатствъ двора хозяйскіе улья; ср. Р. Бсб. I, № 4, стр. 451; Б. Кп., № 539 сбивается въ сторону иначе; Домбовецкій, Оп. оп. Могилевской губ. № 4, совсѣмъ обрывается на этомъ эпизодѣ.

2) Ш. Мюзкр. I,1, № 138, стр. 143; ср. тамъ же №№ 137, 138, 148, 149; Ш. Бп., №№ 141, 142, 145, 146, 150; Р. Бсб. I, № 7, стр. 454.

3) Слѣдующіе варіанты начинаются прямо съ этого эпизода пѣсни, т. е. прямо вызываютъ хозяина: Ш. Бп. №№ 142, 146, 150, 151; Ш. Мюзкр. I, № 142; Р. Бсб. № 10, стр. 456; пропускъ этого эпизода: Б. Бп. №№ 1 и 2; Ш. Бп., № 138; Ш. Мюзкр. I, № 143; Р. Бсб. I, № 1, стр. 449.

4) Ш. Бп., № 147; ср. Ш. Мюзкр. I, № 136.

ведетъ пѣсню къ описанію молитвы хозяина о дарованіи плодовъ земныхъ. Чтобы вернуться къ обычному содержанію, пришлось сдѣлать перерывъ и начать снова:

Я потомъ честного мужа,
Честного мужа, пана Григорка [1]),
О чимъ-жа ты ославился?

На этотъ вопросъ отвѣчаетъ самъ хозяинъ и восхваляетъ свой дворъ въ преувеличенно роскошномъ описаніи, какъ въ приведенныхъ выше варіантахъ это дѣлали волочобники. Только этимъ и становится возможнымъ въ данномъ варіантѣ продолжить пѣсню, перейти уже къ третьему эпизоду т. е. къ тому, что видитъ хозяинъ, выглянувъ въ окно. Это зрѣлище есть центральный, основной эпизодъ всего повѣствованія. Понять его значитъ усвоить себѣ основную обрядовую задачу волочобниковъ.

Варіанты однако всего болѣе разнообразятся именно по отношенію къ этому основному, третьему эпизоду. Они даютъ намъ нѣсколько несходныхъ другъ съ другомъ мотивовъ, правда стремящихся къ одной и той же религіозной мысли, но всетаки совершенно различныхъ по замыслу. До сихъ поръ напротивъ пѣсня не знала разнообразія, она только выпускала, забывала то первый, то второй эпизодъ, то оба вмѣстѣ. Остается даже подъ вопросомъ, считать ли разобранные первые два эпизода, присущими исконному складу или они естественно выросли изъ самыхъ данныхъ обряда. Ихъ непосредственная простота придаетъ имъ характеръ чего то несущественнаго; основная мысль пѣсни въ нихъ стоитъ почти неподвижно. Третій эпизодъ напротивъ полонъ поэтическаго повѣствованія. Взглянувъ въ окно хозяинъ видитъ по истинѣ чудо:

---

1) Ш. Бп., стр. 383.

Штожъ ў поли да синѣецца
Да синѣецца да чернѣицца
Да синѣецца да краснѣецца?
Пречистая Мацъ на похацѣ ѣдзецъ,
Восьми конями да ўсё вороными,
Тремя слугами да ўсё вѣрными,
Святъ Ягорья на козлахъ сядзицъ,
Святъ Илля на запяткахъ стоицъ,
А святъ Микола посради яе.
Подъѣзжаюцъ яны къ честному мужу,
Къ честному мужу, къ богатому дому[1]), и т. д.

Въ другихъ варьянтахъ, болѣе распространенныхъ, тотъ же приходъ святыхъ на дворъ хозяина, которому поется пѣсня, представляется нѣсколько проще. Хозяинъ видитъ дворъ свой въ волшебномъ очарованіи подобномъ тому, какъ его увидѣли въ уже приведенныхъ выше варіантахъ сами волочобники. Посреди двора еще болѣе удивительное видѣніе:

Сяродъ двора шацеръ стоицъ новюсиньки,
Новюсеньки, яснюсеньки,
Златомъ крыты, сребромъ литы,
Прибрамочки серебряныи,
Защепнички золотыи.
Да у тымъ шатрѣ кресло стоицъ,
Кресло стоицъ золотое,
Ды у тымъ креслѣ самъ Богъ сядзицъ,
Самъ Богъ сядзицъ, ксёншку дзяржицъ.
Коло яго пчёлки лятали,
Пчелки лятали, мяды збирали.
Тые пчелки, ўси святочки

---

1) Ш. Бп., № 141, стр. 367 — 368; ср. тамъ же, № 147; Б. Бп. № 3; Ш. Мюзкр. I, № 143; Р. Бсб. № 10.

Пирадъ Богомъ збиралися,
Збиралися, раховалися:
Которому святцу перестаци?

или какъ говорятъ другіе варіанты: «напередъ пойци» [1]). Далѣе слѣдуетъ перечисленіе праздничковъ въ календарномъ порядкѣ, уходящихъ куда то со двора хозяина, гдѣ они возсѣдали. Остановимся покамѣстъ однако на томъ моментѣ, когда святые не оставили двора хозяина; потомъ мы увидимъ, куда они направятся. Представленіе объ засѣданіи святыхъ среди двора повело и къ изображенію ихъ пирующими:

На его дворѣ да ягонь гориць,
Колѣ того ягня да столы стояць
А на тыхъ столахъ ўсё скацерци,
А на тѣхъ скацеркахъ да ўсё кубочки,
Ўсё кубочки да ўсё полные,
Да ў тыхъ столовъ да усе креслички,
Да на тыхъ кресличкахъ да ўсё праздничкі
Раховалися, собиралися.
Одного праздничка раховалися,
Якого праздничка? [2])

Такимъ образомъ путемъ другого образа пѣсня приходитъ къ тому же самому перечисленію праздниковъ. Только, если въ

---

1) Ш. Бп., № 142, стр. 371 или Ш. Мюзкр. I, №№ 136, 137, 148, 150; Р. Бсб. № 7, стр. 454; Ш. Рп., № 2; Ш. В., № 1192; Ш. Бп., № 146; Крачковскій, Б. под. стр. 8. Нѣкоторые пѣсни начинаются прямо съ этого эпизода: Б. Бп., № 3; Ш. Рп., № 2, стр. 390 и Ш. В., № 1192; въ цѣломъ рядѣ варіантовъ на дворѣ стоитъ церковь и тамъ на престолахъ сидятъ святые: Ш. Бп., №№ 138, 146; это какъ бы дальнѣйшая христіанизація или религіозный раціонализмъ.

2) Ш. Бп., № 147; Б. Бп., № 1 и Р. Бсб. I, № 1 (тутъ пропускается предшествующій эпизодъ); Ш. Мюзкр. I, № 139 (начинается съ этого эпизода); Р. Бсб. I, № 5, хозяинъ ѣдетъ въ церьковь и тамъ кланяется святымъ, слова: «А кого послать [имя] искать?» поставлены совершенно нелогично послѣ словъ: «А на святого [имя] забывся?»

предшествующемъ типѣ третьяго эпизода, святые должны рѣшить, которому изъ нихъ начать раньше предстоящую имъ дѣятельность, въ послѣднемъ типѣ они напротивъ узнаютъ, какой изъ святыхъ уже занятъ и не присутствуетъ на пирѣ. Мотивъ пира святыхъ, на которомъ одного изъ нихъ нѣтъ, или на которомъ одинъ изъ святыхъ утомленный работой роняетъ свой кубокъ, довольно распространенъ въ сербскомъ духовномъ стихѣ[1]). Онъ образно представляетъ благотворную дѣятельность угодниковъ; въ своей наивной идеализаціи онъ ярко отражаетъ тѣ религіозно утилитарныя надежды, которыя возлагаетъ народная вѣра на своихъ излюбленныхъ «праздничковъ»: Юрья, Николу, Илью и др.

Мотивъ пира на дворѣ хозяина встрѣчается въ нѣсколькихъ варіантахъ волочобной пѣсни; трудно однако рѣшить, вошелъ ли онъ, какъ дальнѣйшее поэтическое развитіе мотива засѣданія на дворѣ, или напротивъ, этотъ послѣдній мотивъ есть ни что иное, какъ упрощеніе, обезличеніе первоначальнаго замысла. Статистическія соображенія, впрочемъ мало убѣдительныя, говорятъ, скорѣе за первое изъ этихъ двухъ мнѣній: на три варіанта, описывающихъ пиръ святыхъ, девять говорятъ о простомъ засѣданіи или о постепенномъ выходѣ святыхъ на поле для своей благодатной дѣятельности. Второе мнѣніе дѣлаетъ болѣе правдоподобнымъ подробность одного варіанта, напоминающаго по складу знаменитую колядку о козленушкѣ[2]): въ пирѣ учав-

---

1) Б. Кп. вып. 6, № 544; Караджч. Србске н. п. II, № 22; болгарскія: Качановскій, стр. 97; *Сб. за нар. ум.* 1889, нар. ум. стр. 14—15; см. также у Mažuranić'a, str. 188; объ этомъ сюжетѣ Потебня Об. мал. и ср. II, стр. 147 и слѣд.

2) Эта пѣсня (Снегиревъ, Р. Прост. Праздн. I, стр. 103 и II, стр. 68) впервые напечатана Срезневскимъ въ *Украинскомъ Вѣстникѣ* 1817 г. Она вообще сильно заподозрѣна: старикъ со своимъ «булатнымъ ножемъ», которымъ онъ собирается зарѣзать козла слишкомъ театраленъ для народной пѣсни; мотивъ горѣнія котловъ однако вполнѣ въ духѣ распр. пѣсенныхъ образовъ; онъ особенно часто встрѣчается въ колядкахъ см. у Потебни Объясн. мал. и ср. пѣсень II, стр. 149 и слѣд. Потебня привелъ также

ствуютъ и волочобники; при этомъ мотивъ пира стоитъ на томъ мѣстѣ, гдѣ мы видѣли волшебное изображеніе двора хозяина: волочобники, «удалые молойцы», ищутъ двора, и самъ Богъ со своими святыми показываетъ имъ дорогу. Найти дворъ помогаетъ то обстоятельство,

Што у яго (хозяина) на дворѣ огни горятъ,
Огни горятъ усе ти́хонькія
А дымять дымы усё синянькія,
А висять котлы усё мядяныя,
А варятъ пиво усё пшеничноя,
А гонятъ горѣлку акави́точку
А къ сяму къ тому, къ святому Вя́личку.
Іонъ къ собѣ гостей сподяваятца.
А якихъ гостей? Волочобничкоў,
Волочобничкоу зъ Господомъ Богомъ,
Господа Бога съ усими святыми,
Съ усими святыми и зъ Прячистою.

Затѣмъ слѣдуетъ знакомый намъ вопросъ:

Ци ўсѣ святцы́ позбиралися? [1])

Послѣ этого разсказъ переходитъ къ дѣятельности святыхъ, т. е. уже къ четвертому послѣднему эпизоду волочобной пѣсни. Только въ двухъ варіантахъ волочобники обратили вниманіе исключительно на самое описаніе пира и уставленныхъ брашнами столовъ; это восхваленіе угощенія стало даже не только центральнымъ, но и единственнымъ содержаніемъ пѣсни; такъ

схожую купальскую пѣсню (l. c. стр. 150). Однако онъ напрасно полагалъ, что огонь здѣсь = купальскій костеръ въ приведенной имъ куп. пѣсни (Ш. Бп. 436) какъ будто произошло смѣшеніе обоихъ костровъ, но въ существѣ дѣла этотъ костеръ, какъ это совершено ясно изъ волочобныхъ пѣсень, предназначается для варки пива. Это можно увидѣть въ любомъ селѣ передъ праздникомъ. (О пѣсни о Козленочкѣ: Владиміровъ Введ. въ ист. р. слов. стр. 80—81).

1) Б. Бп., № 1.

что за нимъ идутъ одни просительные стихи, и имена святыхъ отсутствуютъ вовсе[1]).

Участіе на пиру самихъ волочобниковъ заставляетъ думать что мотивъ пира есть ни что иное, какъ восхваленіе пасхальныхъ розговѣнъ, и его можно считать поэтому скорѣе всего крѣпкимъ великодной пѣсни. Сами волочобники, получающіе угощенія съ пасхальнаго стола, собирающіе пасхальныя яйца, вправѣ называть себя желанными гостями. Огни—огни пасхальные. Варка пива у крестьянъ обычное предпраздничное занятіе. Пасхальный столъ съ освященной пасхой и яйцами, по народно-языческому представленію есть жертва, актъ священный, торжественный. Поэтическая идеализація его можетъ привести свободно къ представленію, что самъ Богъ со святыми пируетъ за нимъ вмѣстѣ съ хозяевами дома. Какъ мы сейчасъ увидимъ, если нѣтъ на лицо кого нибудь изъ святыхъ, то это лишь потому, что весной, въ моментъ высшаго напряженія производительности природы, имъ некогда; они заняты; они трудятся на благо человѣка, въ данномъ случаѣ на пользу самого хозяина. Только упрощеніе, обѣднѣніе пѣсни отъ первоначальной образности привело къ сухому представленію, что Богъ и святые пришли во дворъ и стали рѣшать, кому изъ нихъ раньше выйти на работу. Если мнѣ удалось возстановить наиболѣе вѣроятнымъ образомъ основной смыслъ эпизода о присутствіи святыхъ на дворѣ хозяина, переходнымъ этапомъ между обоими указанными его типами, могутъ служить тѣ варіанты, которые не упоминая вовсе о пирѣ, сохранили всетаки соотвѣтствующую этому типу формулу перечисленія святыхъ. Въ одномъ варіантѣ, начинающемся прямо съ этого эпизода, поется:

Да на Вяликъ дзень, на перши дзень,
Да ўсѣ святые собиралися,
Собиралися яны, раховалися:

---

1) Ш. Бп., №№ 139 и 140.

Котораго святка на улицѣ нѣту?
—Ой нѣту, нѣту святаго Юрья. и т. д.[1])

Разобранный только что эпизодъ кончается такимъ образомъ вопросомъ: «которому святу напередъ пойци?» или «котораго святка на улицѣ (или на пиру) нѣтъ?» Въ отвѣтъ идетъ въ обоихъ случаяхъ перечисленіе того, что они должны дѣлать или, чѣмъ они въ настоящее время заняты. Въ первомъ случаѣ идетъ чисто календарное сухое перечисленіе христіанскихъ праздниковъ съ коротенькой характеристикой церковнаго и сельскохозяйственнаго значенія каждаго изъ нихъ; перечисленіе начинается, то съ самаго Рождества, то съ праздника сорока мучениковъ; вотъ примѣръ подобной календарной пѣсенной справки:

Святое Рожство́ напародъ прышло
Святое Василле на Новы рокъ
А на Новы рокъ поздраўляецца,
Святоя Крещенне на Ердань хо́дзиць,
На Ердань ходзиць, воду́ све́нциць,
Святые Громницы свѣчи су́каюць,
Свѣчи сукаюць, на прыстаў стаўляюць
Святы Зборъ ляды разбиваець,
Ляды разбиваюць, воду пущаець,
Свята Вербница вербу свяцила,
Благовѣщенне лемеши йстрила,
Воронымъ конемъ, золотой сохой,
Золотой сохой да правой рукой.
Свято Величко зъ краснымъ яечкомъ,
Старымъ и малымъ яе́чки качаць,
Яечки качаць святцау провожаць. и т. д.[2])

---

1) Ш. Мюзкр. I, № 139; ср. тамъ же 149; Ш. Бп., №№ 138, 141 и 150; Б. Бп., № 1 Р. Бсб., № 1 стр.; пѣсня Ш. Рп., № 2 напр. знаетъ эпизодъ пира безъ посылки за святымъ.

2) Ш. Мюзкр. I, № 136, стр. 198; ср. тамъ же 137, 148 и 150; Ш. Бп., № 142 и 146; Р. Бсб., I, № 7, стр. 454.

Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ такимъ олицетвореніемъ праздниковъ, которое встрѣчается и въ календарныхъ пословицахъ. Интересно замѣтить, что и въ монфератской canzone del ovo, о которой было упомянуто выше, мы находимъ такое же постепенное перечисленіе праздниковъ съ коротенькими характеристиками. Сухая, внѣшняя характеристика годовыхъ праздниковъ мѣняется однако, начиная съ пасхи; съ этого момента она становится болѣе сложной, болѣе образно задуманной. Съ этого момента она также вполнѣ совпадаетъ въ обоихъ типахъ волочобной пѣсни. При обоихъ приведенныхъ только что вопросахъ о святыхъ, начиная съ пасхи, праздники изображаются святыми особаго, чисто хозяйственнаго характера. Эти святые представлены за работой на пользу сельскаго люда, въ поляхъ и на лугахъ, гдѣ все то, что даетъ весна и лѣто хлѣбопашцу производится ихъ усиліями и ихъ заботами. Такъ приведенный только что варіантъ продолжаетъ:

Святы Юръры пó лугу ходзиць
По лугу ходзиць, кони пасецъ,
Кабы были добры да побрыкивали.
Святы Микола по межахъ ходзиць,
По межахъ ходзиць, жито рóдзиць.
Святая Ушесьця поле выметаець,
Поле выметаець, колосъ высыпаець.
Святая Тройца жито красуець.
Святы Дзевятникъ краску здымаецъ,
Краску здымаець, пяту станóвиць,
Святы Иванъ да помогаець,—
А святы Илля зажинаець,
Золотымъ серпомъ, правой ручкой и т. д. [1]).

1) Ш. Мюзкр. I, стр. 138—139; ср. тамъ же стр. 141, 145, 154, 156—157, 159; Ш. Бп., стр. 360, 369—370, 376, 379, 383, 389—390; Б. Бп., стр. 2; Ш. В., № 1192; Крачковскій Б. под. стр. 107. Иногда святые только смотрятъ на поля и сами не работаютъ: Ш. Бп., № 144 и Ш. Мюзкр. № 138.

То обстоятельство, что оба типа начинаютъ совпадать, какъ только дѣло доходитъ до весеннихъ праздниковъ послѣ пасхи, и что упоминаніе праздниковъ до пасхи носитъ чисто внѣшній календарный характеръ, а напротивъ праздники послѣ пасхи изображаются въ болѣе осложненномъ и поэтическомъ образѣ, приводитъ естественно къ заключенію, что присуще нашей пѣсни изображеніе святыхъ, празднуемыхъ только послѣ пасхи, а отнюдь не съ самого Рождества. Можно также въ этихъ соображеніяхъ видѣть лишнее доказательство и тому, что представленіе о пирѣ, на которомъ присутствуетъ Богъ со святыми угодниками, типъ исконный, крѣпкій древнѣйшему складу пѣсни: упрощенный видъ этого эпизода съ формулой: «шихуютця, рухуютця, которому святому на передъ пойци», соотвѣтствуетъ гораздо логичнѣе календарному перечисленію праздниковъ, завѣдомо носящему всѣ признаки вставки, чѣмъ образному представленію объ угодникахъ, какъ о помощникахъ простого народа въ его хозяйственныхъ интересахъ и заботахъ.

При вопросѣ: котораго праздничка на улицѣ (или пирѣ) нѣтъ? въ однихъ варіантахъ, просто сообщается, что его нѣтъ потому-то и потому-то, а въ другихъ разыгрывается сценка вродѣ слѣдующей: святые возсѣдаютъ во дворѣ на «кресличкахъ»:

Раховалися, собиралися
Якого праздника? Святого Миколу.
Кого сыскаць по Миколу посланць?
—Петрика сыскаць по Миколу послаць.
Петрикъ имъ отказывае:
«Я коня не маю, Миколу не знаю».
Ну кого сыскать по Миколу послаць?
—Иллю сыскаць, по Миколу послаць.
Илля же имъ отказывае:
«Я коня не маю, Миколу не знаю».
Ославиўся Святый Юрій:
«Я коника маю, Миколу знаю».

Только Юрій коня сѣдлае,
Коника сѣдлае, два раза уѣзжае.
Со двора съѣзжае, Миколу устрѣкае.
«Гдзѣ-жа ты Микола позабавиўся?»
—Я по полю ходзиў, росу росиў,
—Я по межѣ ходзиў, жито родзиў,
—Я по бору ходзиў да рои садзиў.— [1]).

Варіантъ, изъ котораго я заимствовалъ этотъ эпизодъ, изображаетъ на работѣ одного Миколу Угодника. Въ другихъ тотъ же окликъ святыхъ производится нѣсколько разъ, и каждый разъ оказывается, что одного изъ нихъ нѣтъ, пока дѣло не доходитъ до св. Ильи или святой Пречисты [2]).

Хозяйственная дѣятельность святыхъ вообще соотвѣтствуетъ тому, какія сельскія работы начинаются въ Бѣлоруссіи, непосредственно послѣ праздника каждаго святого. Наиболѣе полно, хотя и вкратцѣ изображаетъ должность «праздничковъ» одна, часто приводимая пѣсенька, пропустившая всѣ предшествующіе эпизоды:

Святая Величко
Зъ чирвоннымъ яичкомъ
Христосъ воскрёсъ
Сынъ Божій.
Святы Юрья
Зъ росицею,
Святый Борисъ
Коній песецъ,
Святы Микола,
Обойдзецъ вокола,

Святая Троица
Жито красуець,
Святы Петра
Пятку даець,
Святы Илля
Поспѣваиць,
Свята Ганна
Зажинаець;
Святы Борисъ
У копны складаиць [3]).

1) Ш. Бп., стр. 383, № 147.
2) Тамъ же № 138; Ш. Мюзкр., № 149; Р. Бсб., № 1.
3) Ш. Бп., № 143.

Полной устойчивости въ дѣятельности святыхъ однако нѣтъ. Такъ Юрій и Никола въ другомъ варіантѣ, начинающемъ тоже съ этого эпизода, только «пошли у поле жита глядзѣть»[1]). Въ большинствѣ случаевъ св. Юрій называется ключникомъ, и выпускаетъ росу[2]). Зачастую онъ пасетъ и скотъ[3]). Только рѣдко онъ родитъ жито[4]). Это чаще всего лежитъ на обязанности св. Николы[5]). Св. Никола однако также не рѣдко пасетъ коней, особенно, когда св. Юрій пасетъ коровъ[6]). Бываетъ, какъ мы видѣли, что коней пасетъ и св. Борисъ[7]). Въ нѣсколькихъ пѣсняхъ родитъ жито самъ Богъ[8]). Святая Троица красуетъ жито[9]) и, наконецъ, св. Илья почти всегда зажинаетъ[10]). Къ вопросу о распредѣленіи весеннихъ работъ въ предѣлахъ христіанскаго календаря мы еще будемъ имѣть случай вернуться, изучая весенніе сельско-хозяйственные обряды.

Настойчивыя усилія святыхъ «праздничковъ», разумѣется, приводятъ въ пѣснѣ къ изобилію всѣхъ плодовъ земныхъ. Его пожеланіемъ или вѣрнѣе завѣреніемъ и кончается волочобная пѣсня:

Часты, густы на небѣ звѣзды,

поютъ волочобники:

---

1) Тамъ же № 144.

2) Тамъ же №№ 142, 143, 146; Ш. Мюзкр. I, №№ 137, 148; Кочановскій Б. под. стр. 108; Р. Бсб. I, № 7; ср. стр. 93 прим.

3) Ш. Бп., №№ 138 и 141; Ш. Мюзкр. I, №№ 136, 142, 149; Ш. Рп., № 2; Ш. В., № 1192.

4) Ш. Мюзкр. I, № 139.

5) Тамъ же №№ 136, 137, 148; Ш. Бп., №№ 138, 142, 143 и 146.

6) Ш. Бп., № 141; Ш. Мюзкр. I, № 149.

7) Ш. Бп., №№ 143 и 146.

8) Ш. Мюзкр. I, № 138; Крачковскій Б. под. стр. 107; Р. Бсб., I, № 1.

9) Ш. Бп., № 143 и Ш. Мюзкр. I, №№ 136 и 137.

10) Р. Бсб. I, № 1 и 7; Ш. Мюзкр. №№ 136, 137; Ш. Бп., № 138, 142, 146; Ш. Рп., № 2; Ш. В., № 1192; случается, что Илья же и родитъ жито: Б. Бп., № 1, Ш. Бб., № 141.

Часцѣй, гусцѣй у слаўнаго мужа
У слаўнаго мужа да у полиˆ снопы.
. . . .
Широкъ, высокъ на небѣ мѣсяцъ
Ширэй, вышэй у слаўнаго мужа сцеги
Святы Покроў ў гумно звозиць и т. д.

Или:

Дай Боже, кабъ жита родзило,
На нивѣ копáми, а ў гумнѣ сьциртами,
На току́ умолотомъ, а ў ору́дзѣ споромъ,
Ў орудзѣ споромъ, а у пру́дзѣ намоломъ,
Ў дзяжы подходомъ, а печцѣ ростомъ,
А на столикѣ сыцьцемъ [1]).

Послѣ этого пожеланія остается только просительная строфа, иногда комическаго склада съ остротами насчетъ мѣхоноши. На ней я останавливаться не буду. Въ заключеніе приведу только одинъ варіантъ волочобной пѣсни, сообщенной нѣсколько лѣтъ тому назадъ въ Виленскомъ Вѣстникѣ и еще не вошедшій въ сборники. Онъ даетъ понятіе объ общемъ складѣ пѣсни именно того типа, который я постарался представить, какъ наиболѣе близкій ея первоначальному складу. Хоть и въ сокращенномъ видѣ, но этотъ варіантъ упоминаетъ всѣ главнѣйшіе эпизоды волочобной пѣсни:

Черезъ поле широкое,
Черезъ межи золоценькіе,
Шли тудою волочебники, [чи,
Шли ены играючи припѣваю-
Яснаго пана да пытаючи, [ра.
Якогожъ папа-пана гаспада-

Дзень, добры-дзень пану-га-
[спадару!
Кали къ дому-окажися,
Къ святому дню прибярися,
Къ святому дню къ вялико дню.
Холодною водицею умойся,

1) Ш. Мюзкр., I, № 136; ср. тамъ же №№ 138, 142, 149; Ш. Бп., № 141, 146, 147; Ш. Рп., № 2 и Ш. В., № 1192 или Ш. Мюзкр. I, № 137 ср. тамъ же № 150 и Б. Бп., № 4.

Чистымъ полотеицемъ уци-
[райса,
Въ сапоги, въ лапци обувайса,
Въ бѣлу свитку одзѣвайса!
Заметай двора ды павымъ пе-
[ромъ,
Все павымъ перомъ, золотымъ
[крыломъ.
Поставляй столы все цесовые
Всѣ цесовые, написанные,
Застилай столы все китайкою,
Китайкою, да зеленою,
Ставляй кубки срабляные,
Наливай кубки зеленымъ ви-
[номъ,
Зеленымъ виномъ, чернымъ
[пивомъ,
Чернымъ пивомъ, солодкимъ
[медкомъ.
Зелено вино пану гаспадару
Черное пиво для яго жены
Солодокъ медокъ — для яго
[дѣтокъ.
Да чимъ нашъ панъ ославиўса,
Чимъ гаспадарь падариўся,
Посажу святкоу по застолей-
[ку,
Стали святки величацися,
Ены все лигатца да лигатца—
Одного святка недолигатца:
Того святка—святого Юрья.
Треба слати Юрья шукати.
Святы Илья сядай на коня
Да бѣгай ты въ поля,
Да шукай тамъ Юрья.
Не успѣу Илья сѣсть на коня,
Якъ Юрай на дворъ,
Да кулемъ на столъ,
Не дали Юрью разобратися
Стали у Юрья пытатися,
Гдзѣ енъ бываў, что енъ чуваў.
Святы Юрай по полямъ ходзіу
Да жито радзіу.
Гдѣ гора, тамъ жита копа,
Гдѣ лужокъ, тамъ сѣна сто-
[жокъ,
Гдѣ долинка, тамъ жита скир-
[да,
Якъ на небѣ звѣзды часты,
Такъ на поли копы густы[1]).

При разборѣ волочобныхъ пѣсень также, какъ и раньше, когда дѣло шло о лазарскихъ и кралицкихъ пѣсняхъ, я остановился только на серіозныхъ хозяйственныхъ мотивахъ. Ихъ я старался подчеркнуть и въ соотвѣтственныхъ западныхъ пѣсняхъ. Весенее привѣтствіе съ намеками на предстоящую свадьбу, съ убранной по праздничному фигурой «невѣсты», которую водитъ

1) *Виленскій Вѣстникъ*, 1891, № 93.

съ собою хоръ, мы разсмотримъ отдѣльно. Только отчетливое пониманіе религіозно-хозяйственнаго, дѣлового значенія этого обряда можетъ привести къ болѣе или менѣе объективной его интерпретаціи. Освоившись съ нимъ, намъ будетъ уже легче вдуматься и въ обрядовую психологію, лежащую въ основѣ второго типа поздравительныхъ пѣсень, гдѣ напѣвается уже не счастье въ хозяйствѣ, а удача въ личной семейной жизни.

Съ точки зрѣнія отношенія разбираемыхъ обрядовъ къ крестьянской хозяйственной тяготѣ волочобныя пѣсни послужатъ намъ, разумѣется, главнымъ источникомъ. Въ нихъ выжидательное и полное надеждъ весеннее настроеніе сельскаго люда выражено уже вполнѣ отчетливо и наглядно. Не говоря уже о жалкихъ пережиткахъ привѣтственной пѣсни на западѣ, гдѣ только изрѣдка въ кое какихъ словцахъ промелькнетъ мысль о хозяйствѣ, даже въ южно-славянскихъ лазарскихъ и кралицкихъ пѣсняхъ уловить сельско хозяйственное значеніе обряда весенняго привѣтствія можно лишь по нѣсколькимъ варіантамъ. Лазарскія пѣсни напѣваютъ скорѣе общее благополучіе, одинъ только результатъ успѣха въ сельско-хозяйственномъ трудѣ. Волочобныя пѣсни напротивъ образно воспроизводятъ этотъ успѣхъ, заставляя самихъ святыхъ угодниковъ работать на хозяина [1]). Въ нихъ особенно цѣнны эти — образность и символичность выраженій. Несмотря на христіанизованную форму обряда весенняго привѣтствія въ Бѣлоруссіи, въ немъ сохранились черты въ высшей степени архаическія. Онѣ и наведутъ насъ на пониманіе того, какія религіозно-обрядовыя представленія вызвали его къ жизни, какой потребности первобытнаго человѣка онъ отвѣчаетъ и какого порядка идей онъ оказывается далекимъ отраженіемъ?

---

1) Среди волочобныхъ пѣсень только одна напѣваетъ благополучіе въ сельско-хозяйственномъ трудѣ, не зависящее отъ благодѣтельной помощи святыхъ «угодничковъ»: Б. Бп., № 4. Эта пѣсня ближе всего подходитъ къ лазарскимъ.

Нѣкоторые миѳологи и этнографы обратили особенное вниманіе на собираніе подарковъ хоромъ поздравителей и этой подробностью хотѣли объяснить смыслъ всего обряда. Обрядъ оказался въ ихъ толкованіи совершенно безсмысленнымъ и ненужнымъ переживаньемъ древняго сбора пожертвованій для общественнаго пира или жертвоприношенія. На подобную мысль могли навести развѣ только тѣ пирушки, которыя обыкновенно устраиваетъ молодежь, набравши яицъ или другихъ лакомствъ во время обхода[1]). Но только на западѣ, гдѣ въ большинствѣ случаевъ сохранились отъ первоначальной пѣсни одни просительные стихи, эта черта разбираемаго обряда выступаетъ какъ бы на первый планъ. Разсмотрѣвши обрядъ во всемъ томъ разнообразіи, какое представляютъ его различные типы въ фольклорѣ Европы, нельзя не видѣть въ сборѣ пожертвованій только подробность почти случайную, естественно чрезмѣрно развившуюся въ современномъ бытованьи, но вовсе не существенную для его первоначальнаго смысла.

Второстепенной, не основной чертой разбираемаго обряда представляется мнѣ и тѣсно связанное съ просьбой о подачкѣ прославленіе хозяина и хозяйки. Исключительно на эту послѣднюю черту обратилъ вниманіе Потебня. «На всѣхъ ступеняхъ развитія», писалъ онъ, «потребность счастья, блеска, могущества, требуетъ удовлетворенія, хоть въ мечтѣ. Тѣмъ болѣе способно на время утолить эту жажду нѣчто столь объективное, какъ пѣсня. Даже нынѣшній человѣкъ не могъ бы подавить свѣтлой улыбки, если бы ему о немъ спѣли:

На коня садится, подъ нимъ конь бодрится;
Онъ пó лугу ѣдетъ — лугъ зеленѣетъ,

(Ефименко, Матер. II, 123).

---

1) Срезневскій, Свят. и обр. стр. 99; Kolbe Hessische sitten s. 27 — 28; *Am Urquell* V, s. 18; ср. еще болѣе странное объясненіе у Weinhold'а *Z. d. V. f. Vk.* III (1893) s. 1.

Но несравненно важнѣе значеніе величальной пѣсни для людей прежнихъ. Чѣмъ далѣе въ старину, тѣмъ обычнѣе и крѣпче вѣра въ способность слова однимъ своимъ появленіемъ производить то, что имъ означено. На такой вѣрѣ основаны всѣ поздравленія и проклятія. Они и до нынѣ держатся не одною инерціею, но и самою этой вѣрой; такимъ образомъ не одна память о старинѣ но и живая правда слышится въ томъ, что колядники и волочобники, гости «недакушные» (Ш. Бп. № 78, 93), «нечастые», «калядные», «угодные» (ib. 47), называются любимыми гостьми: «Любиі гости все колядники» (Гол. IV, 2), серб. «добри гости колеђани» (Кар. II, 1, 116), болг. «Добри сме ти гостьи дошли, добри гостье коледжаны. Подоберъ сме гласъ (=вѣсть) донесли» (Качановскій. Сб. зап. болг., п. 75—77)[1].

Объясненіе Потебни, такъ наглядно и ясно представляющее психологію переживанья поздравительной пѣсни въ современномъ быту, едва ли проливаетъ однако много свѣта на самое зарожденіе этого обряда. Величанье скорѣе послѣдующій этапъ, чѣмъ основная задача. Напѣванье, наговоръ, пророчество счастья, составляютъ психологическую основу привѣтственной пѣсни, или вѣрнѣе психологическую среду, въ которой она должна была лучше всего сохраниться. Цѣль прославленія, комплимента, естественно была, такъ сказать, въ силу вещей навязана привѣтственной пѣсни, когда забылся ея главный смыслъ. Преслѣдуя ее, пѣсня даже зачастую сбивается въ сторону воспринимаетъ совсѣмъ посторонніе мотивы. Къ таковымъ я отношу напр. волочобную пѣсеньку объявляющую, что хозяинъ уѣхалъ «у городя суды судить»[2]) или болгарскую лазарскую пѣсню, гдѣ оказывается, что богатство хозяина составляютъ его многочисленныя дѣти[3]).

Основная, реальная потребность, вызвавшая обрядъ этотъ къ жизни, религіозно-бытовой спросъ, на который онъ явился отвѣ-

1) Объясн. мал. и ср. пѣсень II, стр. 58—59 и 65.
2) Б. Бп., № 6, стр. 8. Объ этомъ см. также у Потебни l. c. гл. LXX.
3) Илиевъ, Сб. за нар. умотв. № 137.

томъ, представляются мнѣ нѣсколько иными, болѣе конкретными и наглядными для первобытнаго ума. То обстоятельство, что обрядъ этотъ пріуроченъ къ опредѣленному времени года, что онъ производится отдѣльно въ каждомъ домѣ, куда непремѣнно долженъ зайти хоръ поздравителей, наконецъ столь распространенное внесеніе въ домъ извѣстнаго символическаго знака, все это остается за предѣлами предложеннаго Потебней объясненія. Между тѣмъ эти черты и составляютъ самую неотъемлимую принадлежность разбираемаго обряда. Пѣсня, которая при этомъ поется такъ сказать придатокъ, подробность; ея содержаніе сложилось на почвѣ извѣстнаго дѣйствія, и потому самое дѣйствіе надо осмыслить раньше.

Принявши только что перечисленныя черты обряда весенняго привѣтствія за основныя, мы прежде всего естественно прійдемъ къ мысли о сопоставленіи его съ обрядомъ внесенія въ село или городъ свѣжей растительности. Дѣйствительно, разница между обоими типами обрядовъ заключается только въ томъ, что майское дерево или майскій столбъ вносятся въ цѣлое селеніе и въ немъ поэтому принимаетъ участіе цѣлая община, а въ обрядѣ весенняго привѣтствія, разумѣется, болѣе мелкій знакъ, не дерево, а вѣтви вносятся въ каждый отдѣльный домъ. Оба типа обрядовъ кромѣ того производятся кое гдѣ въ самой тѣсной связи другъ съ другомъ: хожденіе по домамъ въ цѣломъ рядѣ мѣстностей производитъ молодежь немедленно по возвращеніи изъ своего ночного или утренняго шествія по цвѣточки или «a maying». Мы сейчасъ увидимъ, что въ индѣйскихъ обрядахъ поспособствовавшихъ объясненію европейскаго обряда внесенія зеленыхъ вѣтокъ эта связь еще болѣе наглядна.

Какъ одну изъ разновидностей внесенія символа весны, понималъ весеннее привѣтствіе еще Маннгардтъ[1]). При разборѣ этого обряда у европейскаго крестьянства я все время, старался

1) Mannhardt, Wald. u. Feldk. I, s. 357.

подчеркнуть широкую распространенность по всему лицу европейскаго фолклора, ношенія свѣжераспустившихся вѣтокъ зелени, иногда убранныхъ цвѣтами и лентами, сопровожденія особой фигуры, покрытой листвой съ ногъ до головы, внесенія въ домъ изображенія ласточки или аиста. Что это не подробность, не разновидность обряда весенняго привѣтствія, а напротивъ черта основная, опредѣляющая его сущность, его основной смыслъ, особенно наглядно выступаетъ именно въ индѣйскомъ обычаѣ, приведенномъ Фрезеромъ; о немъ мнѣ уже пришлось упомянуть выше. Когда въ Бенгалѣ Ораоны совершаютъ весной свое торжественное внесеніе цвѣтущихъ вѣтокъ изъ священной рощи Сарма, жрецъ деревни накладываетъ цвѣтовъ отъ священныхъ деревьевъ въ широко раскрытую корзинку и носитъ ее изъ дома въ домъ. Хозяйки встрѣчаютъ жреца на порогѣ своихъ домовъ, становятся передъ нимъ на колѣна и обмываютъ ему ноги. Послѣ этого жрецъ совершаетъ священную пляску, и прикрѣпляетъ вѣтку священнаго дерева надъ дверью дома и въ волосахъ хозяйки. Какъ только это сдѣлано, женщина выливаетъ на жреца кувшинъ воды. Затѣмъ слѣдуетъ уже пиршество-веселье[1]).

Выливанье воды конечно ни что иное, какъ уже знакомое намъ изъ европейскихъ обычаевъ заклинаніе дождя. Эта подробность обряда весенняго привѣтствія, которая сохранилась въ нѣмецкомъ Wasservogel'ѣ, сербской Додолѣ и Лазарицѣ. Для самаго обряда она несущественна. Она встрѣчается какъ мы увидимъ дальше и въ связи съ другими весенними обрядами, преимущественно при запашкѣ и засѣвѣ. Мы видѣли также, что обрядъ привѣтствія подъ вліяніемъ этой черты оторвался отъ весенней обрядности и производится въ лѣтній зной, каждый разъ какъ чувствуется потребность въ заклинаніи дождя. Такъ

---

1) Dalton, Ethn. of Bengal p. 261, прив. у Frazer'a Golden Bough. 1-ое изд. I, p. 85.

случилось съ Додолицей и Лазарицей южныхъ славянъ. Обливаніе водой, какъ заклинаніе весенняго дождя, производится и совершенно помимо обхожденія по домамъ. Въ Польшѣ въ понедѣльникъ на святой деревенскіе парни занимаются тѣмъ, что обливаютъ дѣвушекъ водой[1]). Тоже производится въ чистый понедѣльникъ, въ карпатахъ въ Буковинѣ[2]), у Угроруссовъ[3]) и у Лемковъ[4]); тоже происходитъ и у насъ въ Саратовской губерніи на Троицу[5]). Очевидно тотъ же забытый смыслъ имѣло и запрещенное указомъ Прав. Сената 17 Апр. 1721 обливаніе водой на пасху тѣхъ, кто не былъ у заутрени[6]). Подъ этимъ предлогомъ обливаютъ на Пасху въ Пошехонскомъ уѣздѣ и до сихъ поръ[7]). Этотъ же способъ заклинанія дождя практикуется и помимо всякой связи съ вес. обрядностью въ лѣтній зной. У насъ въ Россіи, чтобы вызвать дождь, обливаютъ вѣдьму. Такъ въ деревнѣ Нововладиміровкѣ Херсонской губ. 16 Іюня 1899 года во время молебствія о дождѣ одну бабу приняли за вѣдьму и облили водой[8]). За неимѣніемъ вѣдьмы поливаютъ въ такихъ случаяхъ и могилу вѣдьмы[9]). Въ Ямполѣ (Подольской губ.) въ 1890 году во время молебствія о дождѣ крестьяне облили водой самаго священника[10]). Въ Уфимской губерніи всякій проходящій мимо деревни во время засухи рискуетъ, что дѣвушки выльютъ на него ведро воды[11]). Подобный же способъ вызыванія дождя

---

1) Kolberg, Pokucia str. 150—151; его же Lud. III,1, str. 215 и IX, str. 135, 138 a 130; Hanuš, Bajesl kal. str. 216; *Lud.* IV (1898) 3, str. 326.

2) *Этн. Обозр.* 1891, № 4, стр. 255.

3) Ibid., XIX (1893) стр. 221.

4) Řehoř, Kal. z. n. ž. Lemków. str. 361.

5) *Этн. Обозр.* XIII и XIV (1892) №№ 2 и 3, стр. 240.

6) Сахаровъ, Ск. р. н. II, стр. 175 и Снегиревъ, Прост. р. пр. I, стр. 42; ср. сообщ. Густинской Лѣтописи П. С. Р. Л. II, 257 у Аѳан. Поэт. Возвр. III, стр. 703; въ Малороссіи см. у Чубинскаго Тр. III, стр. 24.

7) *Этногр. Сборникъ*, II, стр. 52.

8) *Этн. Обозр.* 1894, № 4, стр. 3.

9) Ibid., 1891, № 1, стр. 234.

10) *Archiv f. sl. Ph.* 1890, s. 640; тоже *Z. d. V. f. V.* III (1893) s. 85.

11) *Уфимск. Губ. Вѣд.* 1890, № 7.

извѣстенъ и у современныхъ дикарей. У полинезійцевъ есть даже особый классъ жрецовъ спеціально къ тому предназначенныхъ, чтобы ихъ окатывали водой въ лѣтній зной [1]).

Другой практикуемый способъ вызыванія дождя заключается въ бросаньи одѣтаго человѣка въ воду; примѣры этого способа мы также уже видѣли въ связи съ нѣмецкой весенней поздравительной пѣснью. Если на Рейнѣ обливаютъ водою Pfingst'а въ тѣхъ домахъ, куда онъ является, а около Эйзенаха и въ Насау и въ верхней Баваріи сами поздравители обливаютъ Laubmann'а и Wasservogel'а [2]), въ нижней Баваріи и въ Мейненгенѣ зеленое облаченіе Pfingstl'а бросается въ воду [3]). Тѣже дѣйствія совершаются съ весеннимъ деревомъ: въ Россіи обливаютъ троицкую березку [4]), а въ Германіи майское дерево бросается въ воду, послѣ того какъ закончится его чествованіе [5]). Заклинаніе дождя путемъ бросанія въ воду одѣтаго человѣка или какого-нибудь символическаго знака совершается также совершенно внѣ всякой связи съ весенней обрядностью во время засухи. Въ такомъ примѣненіи независимомъ отъ народнаго календаря обрядъ этотъ извѣстенъ и въ славянскомъ фолклорѣ. Въ 1780 году въ Черновицѣ мужики заставили всѣхъ бабъ купаться нераздѣваясь, причемъ одна баба даже потонула и многія заболѣли простудой [6]). Черезъ семнадцать лѣтъ подобный случай произошелъ и въ Буковинѣ. Здѣсь крестьяне бросили насильно въ воду съ цѣлью вызвать дождь двухъ румынокъ, которыхъ признали вѣдьмами [7]).

---

1) Turner, Ninet. Years in Polyss. p. 88; прив. Spencer Descript. Soc. III, p. 17.

2) Montanus, D. Vf. s. 29; Wintzschel, S. u. Gebr. a. d. U. Eisenach s. 13; Kehrein, Vsp. u. Vs. im Herz. Nossau s. 156; Mannh. W. u. Fk. I, s. 320—321; Panzer, Beitr. z. d. Myth. I, s. 234.

3) Ibid., s. 235—236; *Z. d. V. f. V.* III, s. 8—9. Mannh. l. c. s. 320.

4) Терещенко, Бытъ VI, стр. 163; ср. Чубинскій, Тр. II,1, стр. 379.

5) Köhler, Voigtl. s. 176,9; Mannh. l. c. s. 170 прим. Гриммъ, D. Myth. a. n. s. 593, 785 и доп.

6) *Zs. d. V. f. V.* III (1893) s. 85.

7) Ibid.

Въ Чечнѣ мѣсто вѣдьмы заняла какая то исполинская человѣческая кость (бедро), хранящаяся въ церкви Тхабяй-Ерды. Во время засухи одинъ изъ стариковъ сосѣднихъ ауловъ въ присутствіи всего народа носитъ эту кость къ рѣкѣ Асеѣ и погружаетъ ее нѣсколько разъ въ воду [1]). Соотвѣтственно тому, какъ въ Россіи обливаютъ священника во время молебствія о дождѣ, у Дагестанскихъ горцевъ во время молитвеннаго призыванія небесной влаги муллу, произносящаго молитву, бросаютъ въ воду [2]). Болѣе торжественно и уже внѣ связи съ молитвой заклинаютъ дождь во время засухи въ Абхазіи. Здѣсь изготовляется для этого изъ соломы кукла ввидѣ женщины. Ее усаживаютъ на ишака и везутъ къ рѣкѣ. Въ воду однако куклу не бросаютъ, а помѣщаютъ на приготовленный нарочно изъ вѣтокъ плотикъ и зажигаютъ; кукла горитъ и плыветъ по рѣкѣ. Ишака также загоняютъ въ рѣку и заставляютъ даже переплыть на другой берегъ [3]).

Къ этимъ двумъ основнымъ способамъ заклинанія дождя можно прибавить и еще одинъ основанный въ существѣ дѣла на томъ же принципѣ; его примѣровъ въ европейскомъ фольклорѣ мнѣ не случалось найти; онъ практикуется въ центральной Америкѣ у Чибчей. Жрецы выѣзжаютъ на высокія горы разводятъ костры и разсѣваютъ пепелъ по воздуху. Они говорятъ, что такимъ способомъ тучи станутъ гуще и пойдетъ дождь [4]).

Во всѣхъ этихъ трехъ способахъ вызыванія дождя мы имѣемъ дѣло съ такъ называемымъ симпатическимъ заклинаніемъ [5]). Совершенно аналогичный процессъ мысли заставляетъ напр. беременныхъ женщинъ развязывать всѣ узлы, которые могутъ ока-

---

1) Дубровинъ, Истор. войны и влад. р. на Кавказѣ, I,1, стр. 387.
2) Ibid., стр. 532—533.
3) Ibid., I,2, стр. 25—26.
4) Spenser, Descriptive Soc. II, p. 24.
5) Bastian, Ethnogr. Forschungen, s. 323 и его же Geographische und ethnogr. Bilder, s. 183; ср. Frazer, Golden Bough 2-oe изд. I, pp. 81—95, 99—115.

заться на платьѣ или еще скакать, какъ можно выше, на Масляницу, чтобы былъ высокій ленъ [1]).

Приведенные примѣры позволяютъ мнѣ кажется съ достаточнымъ основаніемъ выдѣлить изъ приведеннаго мною бенгальскаго обычая самое обливаніе жреца водой. Остается изъ этого обряда внесенье священной вѣтки въ домъ, и это то и составляетъ его основную, существенную черту. Другой индѣйскій обрядъ, также уже приведенный мною выше, представляетъ собою полную аналогію съ разбираемымъ. Въ Инду-Кушѣ послѣ торжественнаго принесенія жертвы священной вѣтки «чилы», мужчины возвращаются домой, и раньше чѣмъ переступить порогъ, вступаютъ въ коротенькій діалогъ съ находящейся въ домѣ женщиной: Женщина спрашиваетъ, что принесъ съ собою хозяинъ? Мужчина отвѣчаетъ, что принесъ съ собою изобиліе хлѣба, скота, дѣтей. Тогда его впускаютъ, и онъ вноситъ въ домъ вѣтку священнаго дерева [2]).

Связь обоихъ обычаевъ съ внесеніемъ въ деревню священной вѣтки въ высшей степени поучительна. Она вполнѣ ясно указываетъ на то, что поздравительная весенняя пѣсня есть собственно разновидность или вѣрнѣе новое примѣненіе внесенія зелени въ деревню или городъ, основное значеніе котораго было уже мною разсмотрѣно: когда свѣжая растительность вносится въ деревню, имѣется ввиду пріобщеніе къ благамъ приносимымъ весеннимъ возрожденіемъ природы всей деревни, всей сельской общины; при совершеніи привѣтственнаго обхода это давно страстно ожидаемое благо приносится въ каждый домъ, къ каждому частному очагу, для каждой родовой общины, какъ самостоятельной хозяйственно-религіозной единицы. Равнымъ образомъ, если въ цвѣточный праздникъ люди убираютъ самихъ себя

1) v. Schulenburg, Wendische Vs. u. Gebr. s. 252; ср. Frazer Golden Bough 2-ое изд. I, p. 35 — 37.

2) Biddulph, Tribes of the Hindu Koosh p. 106; у Frazer'a G. B. 1-ое изд., I, p. 71—72.

цвѣтами, чтобы ускорить или возбудить цвѣтеніе хлѣбныхъ злаковъ, какъ члены одной религіозно-хозяйственной общины, съ той же самой цѣлью они убираютъ и свои дома и самихъ себя, какъ члены отдѣльной родовой общины, живущей около одного и того же домашняго очага. Необходимость принести изобиліе въ самый домъ и важность подобнаго религіозно-обрядового акта показываетъ гурійскій обычай, справляемый на новый годъ и близко напоминающій только что приведенный индукушскій обычай. Гурійцы приготовляютъ особое блюдо, называемое «табла» (свиная голова и кружка вина). На ночь оно ставится въ амбарѣ. Утромъ вокругъ «табла» зажигаютъ свѣчи и обносятъ его по всѣмъ хозяйственнымъ постройкамъ. Производитъ это старшій въ домѣ вмѣстѣ съ младшими членами семьи. Когда носители «табла» подходятъ къ дому, они находятъ дверь запертою, и на ихъ стукъ изнутри спрашиваютъ: «что несешь?» Отвѣтъ сообщаетъ, что идутъ съ хлѣбомъ, виномъ, шелкомъ, счастьемъ и т. д. Тогда двери отворяются и «табла» вносится въ домъ[1]). Въ весенній Вотскій праздникъ Гэры-поттонъ послѣ посѣва по возвращеніи съ поля почи-попъ также обходитъ каждую семью и благословляетъ трапезу. При этомъ онъ произноситъ молитву сельско-хозяйственнымъ божествамъ Инмарэ, Кылдысинъ и Квазь. Въ этой молитвѣ, какъ въ бѣлорусской волочобной пѣснѣ разсказанъ весь обиходъ лѣтнихъ работъ и высказываются пожеланія и надежды на обиліе во всѣхъ отрасляхъ хозяйства[2]). Въ праздникъ Тау-каронъ на слѣдующій день послѣ Гуждара вотскіе попы также обходятъ дома вмѣстѣ съ дѣвушками, участвовавшими въ праздникѣ. Дѣвушки при этомъ угощаютъ кумышкой[3]).

Въ перечисленныхъ только что обрядахъ совершенно ясно выступаетъ религіозное значеніе самагó очага или дома отдѣльной

---

1) *Этн. Обозр.* 1889, кн. III, стр. 36.
2) Первухинъ, Эскизъ третій, стр. 15—16.
3) Верещагинъ, Вотяки Сосновск. Края, стр. 42—43.

родовой общины или семьи. Если «сельская община—преемница родовой, не устраняющая собою необходимости дальнѣйшаго существованія семейной»[1]), вполнѣ естественно, что одинъ и тотъ же обрядъ обращается къ обѣимъ хозяйственнымъ единицамъ. Родовая община группирующаяся около своего священнаго домашняго очага имѣла, конечно, свой собственный, отдѣльный домашній культъ; иначе говоря каждая семья составляла самостоятельный религіозный союзъ. Интересамъ этой хозяйственной и религіозной единицы и отвѣчаетъ обрядъ весенняго привѣтствія. Первобытноиу человѣку мало того, чтобы наступила весна для всей общины, для всѣхъ людей, ему нужно увѣриться, что она наступила и для него. Ему надо утвердить за собою, за своимъ собственнымъ хозяйствомъ тѣ блага, которыя приноситъ весна и слѣдующее за нимъ лѣто. Изучая обряды запашки и засѣва, мы часто встрѣтимся съ тѣмъ взглядомъ первобытнаго человѣка, по которому урожай и прочее изобиліе наступаетъ не въ силу общихъ атмосферическихъ и почвенныхъ условій, а сообразно причинамъ находящимся въ самомъ хозяинѣ: онъ самъ носитель своей судьбы, своего предопредѣленія. Поэтому необходимо, чтобы онъ самъ пріобщился веснѣ, чтобъ онъ самъ ради своего собственнаго хозяйства совершилъ весеннее заклинаніе. Въ этомъ смыслѣ должна быть понята, на первый разъ кажущаяся совершенно безсмысленной фраза одной нѣмецкой весенней поздравительной пѣсни:

Und schenket sie (хозяйка) uns das Gackei nicht
So bringen wir euch den Sommer nicht.

Эти слова въ современномъ бытованіи вѣроятнѣе всего вызываютъ улыбку и у тѣхъ, кто ихъ произноситъ, и у тѣхъ, къ кому обращена эта угроза, но въ основѣ ея лежитъ угасшая вѣра въ животворящую силу вносимаго въ домъ священнаго сим-

---

1) М. Ковалевскій, Первобытное право, I, стр. 88.

вола обновленія природы. Успѣхъ въ предстоящемъ сельскомъ трудѣ представляется въ прямой зависимости отъ соблюденія этого обряда. Такое насущное стремленіе закрѣпить за собой, какъ за самостоятельной хозяйственной единицей, тѣ блага, которыя должна принести съ собою весна и выражено въ бѣлорусской волочобной пѣснѣ. Этимъ именно объясняется воображаемое присутствіе всѣхъ святыхъ или праздничковъ на дворѣ хозяина или за его столомъ. Самъ Богъ посѣщаетъ его; если не всѣ святые въ сборѣ то только потому, что они работаютъ въ полѣ. Весенній священный знакъ, связанный съ культомъ растеній замѣненъ въ волочобной пѣснѣ представленіемъ о святыхъ угодникахъ, вѣрныхъ помощникахъ сельскаго человѣка; но самая основная обрядовая идея: внесеніе благополучія въ семью и заклинаніе этого благополучія, сохранилась та же самая. Зеленый Юрій западныхъ славянъ служилъ какъ бы переходной ступенью отъ чисто свѣтскаго весенняго мотива къ христіанско-миѳологическому. Замѣна стараго образа, уже неговорящаго ничего религіозному сознанію, образомъ новымъ, соотвѣтствующимъ новому мировоззрѣнію, естественно сохранила самый обрядъ и связанную съ нимъ пѣсню отъ разложенія. Привѣтственный обходъ остался важнымъ серіознымъ дѣломъ. Его связь съ жизненной хозяйственной тяготой не была нарушена. Потому то волочобная пѣсня такъ важна для пониманія обряда.

Предлагая эту попытку толкованія обряда весенняго пѣсеннаго привѣтствія близко соприкасается съ теоріями Маннгардта. Мнѣ кажется поэтому необходимымъ указать, на какомъ этапѣ его разсужденій я перестаю за нимъ слѣдовать.

Объясненіе преимущественно нѣмецкихъ формъ весенняго привѣтствія занимаетъ въ книгѣ Маннгардта, такъ сказать, центральное мѣсто; именно здѣсь, разсматривая такіе обрядовыя представленія, какъ Pfingstl, Fustige Mai, Зеленый Юрій и пр., Маннгардтъ постарался найти звѣно между обѣими частями своей работы: между изученіемъ обрядовъ, отражающихъ культы дерева съ одной стороны и изученіемъ повѣрій о лѣсныхъ ду-

хахъ, лѣшихъ, дреядахъ, Waldleute и проч. съ другой. Мнѣніе Маннгардта съ свойственной ему ясностью въ выраженіяхъ Фрезеръ формулируетъ такъ: «Существуетъ весьма поучительный рядъ случаевъ, когда духъ дерева представленъ одновременно, то растительнымъ знакомъ, то въ формѣ человѣка; это дѣлается, какъ будто, чтобы объяснить одно представленіе другимъ. Человѣческій представитель духъ дерева изображенъ въ этихъ случаяхъ, либо куклой, либо живымъ человѣкомъ, но въ томъ и въ другомъ видѣ онъ стоитъ рядомъ съ деревцомъ или зеленой вѣткой; такимъ образомъ то и другое, человѣкъ или кукла, деревцо или вѣтка составляютъ нѣчто вродѣ надписи на двухъ разныхъ языкахъ, причемъ одна составляетъ текстъ, а другая ея переводъ»[1]). Путемъ подобнаго разсужденія деревцо или зеленая вѣтка черезъ посредство куклы или человѣка оказывается представленіемъ тождественнымъ съ лѣсными духами. Въ подтвержденіе этого Маннгардтъ приводитъ еще и сообщенный мною выше обрядъ: «den Wilden Mann aus dem Busche jagen[2])».

Ни Маннгардту ни его послѣдователямъ не пришло ни разу въ голову спросить себя, почему ни въ одномъ медвѣжьемъ углу на всемъ протяженіи европейскаго фольклора фигура, соотвѣтствующая Pfinstl'ю, Füstige Mai, lord and lady of mai, Mai-König и пр. не названа однимъ изъ тѣхъ именъ, которыми европейское крестьянство называетъ лѣсныхъ духовъ, почему также ни въ одномъ разсказѣ объ этихъ духахъ не находится ни малѣйшаго намека на весеннюю обрядность. Даже приведенный Маннгардтомъ обрядъ: «den Wilden Mann aus dem Busche jagen» носитъ всѣ признаки простой игры и въ описаніяхъ схожихъ обрядовъ занимаетъ совсѣмъ одинокое мѣсто.

Мнѣ кажется, что именно на примѣрѣ весенней поздравительной пѣсни можно понять, какъ далеко зашли Маннгардтъ и

1) Frazer, G. B., I, p. 82; Mannh. W. u. Fk. I, s. 315.
2) См. стр. 189.

его послѣдователи Соботка и Фрезеръ, въ своихъ попыткахъ найти въ весенней обрядности отраженіе цѣлой миѳологіи растительности. Что въ зеленой вѣткѣ, первоначально принесенной изъ священной рощи, надо видѣть скорѣе сакральный знакъ, чѣмъ образъ божества, покажетъ отмѣченная мною нѣсколько разъ въ нашемъ обрядѣ замѣна зелени образомъ весенней птицы: ласточки или аиста. Замѣна одного знака другимъ ясно показываетъ, что никакой миѳологіи въ основѣ разсматриваемаго обряда искать не слѣдуетъ. Вѣдь нельзя же предполагать, что и ласточка греческой пѣсни образъ бога растительности? Гораздо правдоподобнѣе признать, что и то и другое и ласточка и цвѣтущая вѣтка появляются въ весенней обрядности, какъ таковыя. При отсутствіи у первобытнаго человѣка умѣнья различать вполнѣ сознательно, которое изъ двухъ сосуществующихъ явленій должно быть признано слѣдствіемъ и которое причиной, ласточка могла оказаться, какъ въ вѣрованіи краснокожихъ, дѣйствительнымъ подателемъ весны[1]). Такимъ же источникомъ всѣхъ весеннихъ выгодъ могла представиться зеленѣющая или цвѣтущая растительность, и еще болѣе могли видѣть подателя весны въ первыхъ распустившихся вѣткахъ и въ первыхъ цвѣтахъ люди, благочестиво увѣровавшіе по той или иной причинѣ въ святость деревьевъ. Отказываясь восходить въ толкованіи интересующаго насъ обряда до миѳологіи растительности, я не могу такимъ образомъ признать нѣмецкаго Pfingstl'а, испанскаго mayo, сербскую кралицу, французскаго père May за божескіе лики.

Въ предлагаемой здѣсь попыткѣ объясненія весенняго пѣсеннаго привѣтствія, какъ одной изъ формъ весенняго заклинанія, я старался прежде всего подчеркнуть его чисто весеннее значеніе. На первый взглядъ ему какъ будто противорѣчитъ то обстоятельство, что совершенно схожій обрядъ производится и

---

1) A. Lang, M. Cust. and Rel. p. 89.

на Рождество. Совершенно также, какъ и весною, на Рождество и еще чаще на Новый Годъ ходятъ по домамъ по всему лицу европейскаго фольклора взрослые или дѣти, поютъ пѣсни и испрашиваютъ подарки. Пѣсни эти: aguilaneuf или gillaneu, quètes de Noel, aguinaldo, janeiras, klopfan и проч. теперь еще болѣе обѣднѣли содержаніемъ, чѣмъ весенніе[1]). Въ Нормандіи уже съ XVI в. они перешли отъ взрослыхъ дѣтямъ и въ концѣ концовъ стали достояніемъ нищихъ и бродягъ[2]). Сличеніе съ ними схожихъ весеннихъ пѣсенокъ по этому не можетъ привести ни къ какому результату. И тутъ и тамъ таже просительная, благодарственная или оскорбительная для тѣхъ, кто ничего не далъ, строфа. Только очень рѣдко среди болѣе или менѣе общихъ пожеланій промелькнетъ въ ней намекъ на хозяйство[3]). Символическій знакъ, который носятъ съ собою весенніе поздравители какъ будто представляется поэтому просто какой то придачей, добавкой къ обряду, совершающемуся и безъ него въ другое время года. Къ совершенно иному выводу приводитъ однако сходство весеннихъ поздравительныхъ пѣсень на греко-словяно-русскомъ востокѣ съ калядами, коледами, κάλανται, colindele, щедрівками и плуговыми пѣснями[4]).

---

1) Scheffler, D. Fr. Vd. u. S. I, s. 276—287; Tiersot, Hist. d. l. ch. p. p. 190 etc.; Beaurepaire Et. sur l. p. p. en N. p. 7—12; Gasté, N. et Vv. 25—26; Erk-Böhme, D. Lh. №№ 1180—1203 и ср. Schade, Klopfan, Hannover 1855, Weckerlin, Ch. d'Alz. I, p. 12 и Wlislocki, V. gl. u. Vbr. des Sieben b. Sachsen s. 54—57; Ferraro, C. p. logudorese p. 43; Braga, O povo port. II, p. 254—258; De Santa Anna Nery, F. L. brasilien, p. 61.

2) Gasté, Noels et Vv. p. 26; Одинъ Noel XVII в. говоритъ объ этомъ:

Ceste nuit allaient jadis
En troupe chanter et dire
Canticques chez leur amis,
Mais par chiche avarice
Les bourgeois de qualité
Ont ce devot exercice
Aux petits enfants quitté.

Beaurepaire, Et. s. la p. p. de Norm. p. 7.

3) Cenac-Moncaut, Litt. pop. d. la Gascogne, p. 280—283.

4) Объ этомъ см. Потебня Объясн. мал. и ср. п. II, стр. 33—168; А. Н. Веселовскій, Раз. въ обл. дух. ст. VI—X, стр. 114—128.

Особенно близки къ колядкамъ волочобныя пѣсни. Я разумѣю при этомъ не такія совпаденія между ними, какъ фикція усталости, долгаго пути, пройденнаго поздравителями; наряду съ волочобными пѣснями она встрѣчается, и въ португальской janeira, и въ англо-нормандскомъ Noël XII в., и въ современной нѣмецкой пѣсенькѣ на Трехъ Королей[1]). Поучительны также не «радости» или величанія, напѣвающія хозяина успѣхъ въ сельскомъ трудѣ[2]), сытный столъ[3]) или даже избраніе въ судьи[4]). Это все, конечно, общія мѣста, естественно подсказывающія въ силу внѣшняго уклада совершаемаго обрядоваго дѣйствія. Важнѣе сходство самыхъ поэтическихъ образовъ, самаго замысла пѣсни. Таково: характерное для волочобной пѣсни изображеніе Бога и святыхъ угодниковъ работающими на хозяина. Этотъ образъ на каждомъ шагу попадается въ малороссійскихъ щедрівкахъ, въ ново-греческихъ, чешскихъ, польскихъ и угро-рус-

---

1) Braga, O povo post. II, p. 255 и P. Meyer, Recueil d'anc. textes, p. 382; *Z. f. d. M.* IV, s. 45.

2) Ш. Мюзкр. I, №№ 42 и 73; Ž. Pauli, P. l. p. str. 8, № 6; Teodorescu, Noţiuni despre colindele române p. 24—25, прив. у А. Н. Веселовскаго, l. c., стр. 117 и др.

3) Въ двухъ нѣмецкихъ Weinachtlieder встрѣчается выраженіе знакомое намъ изъ рейнской пѣсеньки на Духовъ день:

Wir wünschen dem Herrn ein'n vergoldeten Tisch
Auf allen vier Ecken einen gebratenen Fisch.

Erk-Böhme, D. Lh. № 1201 и 1185.

4) Ш. Бп., №№ 90 и 91; его же Р. п. стр. 367; Потебня, Объясн. м. и ср. п. II, стр. 710—714 приб. въ кол.: Головацкій, Н. п. Гал. и Угр. Р. II, стр. 607, № 45, ст. 33, № 57, Н. № 15 и Чубинскій, Тр. III, 369. Потебня не сдѣлалъ попытки объяснить происхожденіе этого величанія; на него однако наводитъ варіантъ у Б. Бп., № 5; здѣсь мужи честные судятъ «раду волочобную» и выбираютъ хозяина войтомъ; онъ присуждаетъ «самому пану коня вороного»; далѣе этотъ одинокій варіантъ сбивается: «а женѣ его жоўтыя лисы». Мнѣ кажется смыслъ этого варіанта тотъ, что «рада волочобная» рѣшаетъ, кому напѣвать, какую «радость»; такая пѣсня могла пѣться при сборахъ раньше, чѣмъ начать обходъ, какъ поются сербскія кралицкія пѣсни; перейдя въ самый обрядъ, пѣсня сбилась и стала называть войтомъ хозяина; тогда судить суды стало источникомъ дохода; настоящій варіантъ уже носитъ слѣды этого перехода. Слѣды прежняго смысла я вижу въ варіантахъ Головацкаго и Чубинскаго.

скихъ калядахъ [1]). Таково же также знакомое намъ, изображенiе пира происходящаго на дворѣ хозяина, гдѣ возсѣдаютъ святые и самъ Богъ [2]). Этотъ мотивъ кромѣ уже указанныхъ сербскихъ духовныхъ стиховъ [3]) встрѣчается еще въ упомянутомъ уже англо-нормандскомъ средневѣковомъ Noel'ѣ [4]). Даже образъ ласточки, прилетѣвшей изъ за моря, типично весеннiй смыслъ котораго бросается въ глаза, и тотъ также попадается въ малорусскихъ колядкахъ. И здѣсь совершенно также, какъ и въ волочебной пѣсни, ласточка будитъ хозяина и посылаетъ его посмотрѣть на счастливый отелъ коровъ. Рядомъ съ ласточкой въ колядкахъ поется еще и о кукушкѣ, и о зозулѣ, и о соловьѣ [5]). Эти послѣднiе мотивы колядокъ показались Потебнѣ имѣющими рѣшающее значенiе, и онъ прямо заявилъ, что «время дѣйствiя въ разсмотр. колядкахъ есть не зима, а начало весны» [6]). Иначе говоря привѣтственныя пѣсни на Рождество и Новый годъ носятъ весеннiй характеръ.

Впослѣдствiи мы еще разъ встрѣтимся съ сходствомъ между зимней и весенней обрядностью и опять невольно спросимъ себя, какъ объяснить это повторенiе въ обрядовомъ обиходѣ. Что обходъ по домамъ съ привѣтственной пѣсней производился весною искони, что совершенiе его несомнѣнно не передвинулось съ зимнихъ мѣсяцевъ или съ зимняго солнцеворота на весеннее равноденствiе, лучшимъ доказательствомъ этому служитъ глубокая древность греческой пѣсни о ласточкѣ. Косвеннымъ подтвержденiемъ этому можно считать и то обстоятельство, что весною совершается, какъ мы видѣли, разбираемое обрядовое

---

1) Потебня, l. c. 105—106; Веселовскiй, l. c. стр. 113, 123—125.
2) Потебня, l. c. глава XII.
3) См. выше стр. 230 прим. [1]).
4) Тутъ пѣлось, что Noel

.....en cest hostel
soleit tenir sa feste anuel
A hicest jur. (P. Meyer, Recueil d'anc. t. p. 382).

5) Потебня, l. c. стр. 78—79.
6) Ibid., стр. 82.

дѣйствіе и въ Индіи. Въ Кормчей 1282 года какъ будто указаны на 1-ое марта и коляды [1]). Это наводитъ на предположеніе, что, можетъ быть, самый обрядъ совершался нѣкогда vere novo въ началѣ сельскохозяйственнаго года [2]). *Январскими колядами* привѣтственныя пѣсни стали такимъ образомъ, можетъ быть, лишь впослѣдствіи.

Такое разрѣшеніе вопроса было бы однако голословно: «observare kalendas Januarias ritu paganorum» старался запретить еще вормскій епископъ Бурхардъ († 1025) [3]); отъ XII в. до насъ англонорманская поздравительная пѣсня; у насъ о колядницахъ рядомъ съ лодыгами и турами упоминается еще въ памятникахъ XII в. [4]), а самый обрядъ въ его современномъ видѣ имѣетъ въ виду знаменитая грамота верхотурскаго воеводы Рафа Всеволожскаго 1649 года т. е. задолго до введенія Петромъ январскаго года [5]).

Вопросъ о весеннихъ мотивахъ въ колядкахъ требуетъ еще пересмотра. Подойти къ нему ближе поможетъ лишь подробное изученіе исторіи юліанскаго календаря и связанной съ нимъ римской традиціи. Это завело бы меня однако слишкомъ далеко и заставило бы уже совершенно выйти за предѣлы, поставленные этой работѣ. Я предпочитаю поэтому закончить рѣчь о весенней поздравительной пѣсни простымъ констатированіемъ отраженія присущихъ ей образовъ въ привѣтственныхъ пѣсняхъ и зимняго пріуроченія.

---

1) Буслаевъ, Истор. Хрест. стр. 382.

2) Вс. Миллеръ, Русск. Маслянница и зап. евр. Карнавалъ, стр. 19.

3) Прив. у Böckel'a D. Volksl aus Oberhessen, s. CXXXV.

4) Павловъ, Неизд. памятн. русскаго церковнаго права, 1890 г., стр. 26; прив. у Владимірова, Введ. въ ист. русск. слов. стр. 73.

5) Пыпинъ, Ист. русск. литер. III, стр. 22—23.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Хозяйственно-религіозный весенній ритуалъ.

Въ разобранныхъ до сихъ поръ обрядахъ и пѣсняхъ я старался оттѣнить серьезное дѣловое воззрѣніе на весну, память о всемъ томъ важномъ и сложномъ трудѣ, который предстоитъ исполнить въ эту пору года человѣку, живущему натуральнымъ хозяйствомъ. Къ этой главной темѣ въ нихъ прибавляются и другія черты: напѣванье жениха или вообще семейнаго благополучія, различныя забавныя шутки, постороннія чисто обрядовому дѣйству. Ихъ мы подробно разсмотримъ нѣсколько дальше; но уже теперь можно сказать, что все это въ связи съ пестрѣющей красотой цвѣточнаго празднества придаетъ встрѣчѣ и чествованію весны характеръ веселой потѣхи.

Теперь намъ предстоитъ прослѣдить человѣка во время самыхъ совершаемыхъ весною работъ и ознакомиться съ обрядами уже не веселаго праздничнаго склада, а напротивъ скорѣе строго религіозно-хозяйственнаго. Если въ тѣхъ обрядахъ, о которыхъ шла рѣчь до сихъ поръ, преобладаетъ надежда и ожиданіе себѣ благополучія, приводящія въ радостное, приподнятое настроеніе, теперь, напротивъ, мы увидимъ различныя опасенія, тревоги, заботы о томъ, чтобы не встрѣтилось какихъ нибудь помѣхъ на пути къ достиженію цѣлей, преслѣдуемыхъ въ это время года.

Въ этой группѣ обрядовъ пѣсня будетъ ужъ звучать не такъ часто. Мы будемъ имѣть дѣло главнымъ образомъ съ различнаго рода суевѣрными дѣйствіями. Въ изслѣдованіи весеннихъ пѣсней пожалуй можно было бы многія изъ нихъ совершенно оставить въ сторонѣ. Я предпочитаю однако включить и ихъ въ кругъ моихъ наблюденій, потому что, если пѣсенъ отъ нихъ сохранилось мало или и искони тутъ не было мѣста пѣнью, то очень многія представленія, основанныя именно на этого рода обрядахъ, всетаки отразились въ пѣсняхъ разнаго склада и примѣненія, и пѣсня зачастую прямо изобразила самое исполненіе подобнаго обряда.

I.

Когда весна настала, и къ ней пріобщились и община и отдѣльное хозяйство, наступаетъ потребность удостовѣриться, что приносимое ею благо не будетъ отравлено какимъ нибудь зловреднымъ явленіемъ. Надо уберечь себя отъ порчи, отъ заразы, отъ вліянія всякой скверны. Средства, какими обладаетъ для этого первобытный человѣкъ, совершенно аналогичны съ его обыкновенными медицинскими пріемами. Первобытный умъ понимаетъ явленіе грубо механически: если онъ увѣренъ въ возможности изъять всякую болѣзнь посредствомъ «сосанья», этого самаго распространеннаго способа лѣченія у дикарей [1]), то и относительно своего дома, своего поля, своего скота, онъ поступаетъ, исходя изъ подобнаго же воззрѣнія и прибѣгаетъ къ очищенію. Процессъ «очищенія» отличается отъ медицинскихъ пріемовъ только предупредительнымъ значеньемъ принимаемыхъ здѣсь мѣръ. Въ этомъ смыслѣ весеннее очищеніе совершенно

---

1) О сосаніи см. у Лäббока Les origines de la civ. p. 24—28.

параллельно очищенію при погребеніи. Какъ при разставаньи съ мертвецомъ «дѣтски задуманныя средства борьбы противъ духовъ», какъ выражается Липпертъ, «группируются около воды, огня и шума»[1]), такъ и весеннее очищеніе знаетъ тѣже три основныхъ способа: омовеніе, очищеніе огнемъ и изгнаніе шумомъ. Къ нимъ присоединяются только еще два новыхъ способа: опахиваніе или вообще обходъ и очищеніе воздухомъ (качанье).

Почти у всѣхъ народовъ весною назначается такой день или такая недѣля, когда производится полная чистка всего хозяйства. Зимой, когда люди боятся холода, ни мести, ни мыть хорошенько въ жильѣ неудобно. Весной, напротивъ, какъ только отворятся окна, и двери, даже самая первобытная гигіена требуетъ, чтобы накопившуюся за зиму грязь вымыли, вычистили, вытрясли. Это простое мытье, отвѣчающее чисто практической цѣли, народное воображеніе понимаетъ шире; оно придаетъ ему уже и религіозное значеніе:

Omne nefas omnemque mali purgamina causam,

говоритъ Овидій,

Credebant nostri tollere posse senes.
Graecia principium moris fuit....

(Fasti, II, 35—39).

Такое всеобщее очищеніе мнѣ извѣстно въ Шотландіи, у Джеваховъ и въ Кахетіи, у Чувашей, въ Вестъ-Индіи и у Индѣйцевъ, живущихъ на Аризонѣ[2]). Въ различныхъ частныхъ примѣненіяхъ мы увидимъ его на всемъ протяженіи Европейскаго фольклора.

---

1) Kulturgesch. II, s. 241.

2) Gregor, Notes on the F. L. of NE of Scotland. p. 176; *Этн. Обозр.* (1889) III, стр. 38—39; ibid., 1894, № 3, стр. 142; Георги, Опис. нар. ч. I, стр. 40; Fewkes, Provisional list of annual ceremonies at Walpi. *I. A. f. E.* VIII (1895) s. 219 и 223; Bastian, Buddism. s. IX.

Овидій относитъ его къ февралю, т. е. къ самому началу весны[1]). Въ современной Европѣ цѣлый рядъ очистительныхъ обрядовъ производится приблизительно около того же времени. У насъ въ Россіи оно пріурочено къ Благовѣщенью и совершается еще съ особеннымъ стараніемъ передъ самой Пасхой и въ чистый понедѣльникъ. Особенно къ Пасхѣ послѣ поста хочется пріубрать и очистить себя и свое жилье: во время говѣнья очистилась душа; тѣло должно слѣдовать ея примѣру. Малороссы говорятъ «къ Великодню сорочка хочь лихенькая, абы бѣленка»[2]). И вотъ въ это время почти повсемѣстно начинается возня: надо вымыть, подмести избу или хату, сходить въ баню, а то и выкупаться. Весь домашній скарбъ также перетряхается и провѣтривается[3]).

Мы видѣли при разборѣ обрядовъ внесенія весенняго благополучія въ семью или общину, что весенніе обряды распадаются на два цикла: ранній и поздній. Къ весеннему очищенію прибѣгаютъ сообразно этому дважды. Къ нему обращаются вторично уже наканунѣ наступленія лѣта, на Юрьевъ день въ Восточной Европѣ, или на 1-е мая въ Западной.

Этотъ второй поздній циклъ весенняго очищенія извѣстенъ также и у древнихъ. «Если устраненіе всякой пыли и нечистоты, пишетъ Моммзенъ, обнимается вмѣстѣ съ церемоніальнымъ освобожденіемъ отъ тяготѣющаго надъ душой грѣха однимъ и тѣмъ же понятіемъ очищенія, то мы можемъ сказать, что большинство праздниковъ Таргелія (май — іюнь) преслѣдуетъ одинаковую цѣль», и онъ прибавляетъ при этомъ, что «въ основѣ государственныхъ очищеній Таргелія въ древнихъ Аѳинахъ лежитъ

---

1) Въ приведенномъ мѣстѣ: Fasti II, 35—39.

2) Петрушевичъ, Общ. дн. стр. 40.

3) Берманъ, Кал. по нар. пред. въ Воложанскомъ приходѣ. *З. И. Р. Г. О.* V (1873) стр. 9—10; Калинскій, Церк. нар. мѣсяцесловъ. *З. И. Р. Г. О.* VII (1877) стр. 379, 449 и 456 — 458; *Ярославльск. Губ. Вѣд.* 1891, № 19; *Новое Вр.* 1894, № 6514.

общераспространенный домашній обычай»[1]). Въ древнемъ Римѣ въ связи съ культомъ Марса и Bona Dea также производилось множество различныхъ очистительныхъ обрядовъ. Среди нихъ первое мѣсто занимаетъ пѣсня братьевъ Арваловъ, о которой я уже имѣлъ случай упомянуть по другому поводу[2]). Очистительный смыслъ имѣетъ особенно третья строка въ интерпретаціи Бирта, сопоставляющаго ее съ приведенной у Катона очистительной молитвой, обращенной къ тому же Марсу, что и пѣсня Арваловъ[3]). Въ текстѣ Mommsen'а эта строчка читается:

Satur fu, fere Mars. Limen sali. sta. Berber[4]).

Позднее весеннее очищеніе продолжалось и въ христіанскую пору, несмотря на запрещеніе св. Елигія, чтобы «nullus praesumat lustrationes facere»[5]). По предположенію Узенера сама римская церковь нашла нужнымъ сохранить этотъ обычай и превратила его въ «Litania maior» 25-го апрѣля[6]). Литанія была утверждена Орлеанскимъ Соборомъ (511 г.) для Галліи и Львомъ III (въ концѣ VIII вѣка) для Рима[7]).

Въ современномъ фольклорѣ очистительные обряды обоихъ цикловъ, не всегда обладая тѣмъ почти церковнымъ смысломъ, какой приняли обряды на чистый понедѣльникъ и на Пасху, удержались не только въ формѣ простого омовенія и вытряханія, а и въ болѣе частныхъ, специфическихъ обрядовыхъ пріемахъ.

Начнемъ съ очищенія водой. Этотъ способъ, конечно, всего проще. Онъ отмѣченъ выпукло у Сербовъ. Здѣсь на Великую

1) Feste der st. Athen, s. 468.
2) См. выше стр. 109—110.
3) Birt въ *A. f. l. L.* XI (1898) s. 160.
4) *C. I. L.* I,1, p. 9, № 28.
5) Grimm, D. M. a. n. p. 1738 и Migne, Patr. lat. t. 87, p. 528.
6) Usener, Das Weinachtf. s. 294—295.
7) Ibid.

субботу (бијела недѣля) обливаютъ водою дома, и думаютъ, что этимъ изгоняются злые духи[1]). Въ Босніи (въ Фочи, въ Сараевѣ, въ Зеницѣ, въ Вышегралѣ и др. мѣстахъ) на первую пятницу послѣ Пасхи (Цвиіетима, Источни петак) купаются въ источникахъ[2]). Тоже дѣлаютъ и на Юрьевъ день въ Босніи и у Турецкихъ Сербовъ[3]). Въ этотъ день обыкновенно производятъ омовеніе «омахом», т. е. водою изъ подъ мельничнаго колеса, при чемъ въ воду кладутъ еще пасхальное яйцо, траву «милодуху» или вообще цвѣты[4]). Болѣе торжественно справляется тотъ же обрядъ въ Турціи на свѣтлую пятницу. Этотъ день называется здѣсь Балыклея по имени одного источника около Константинополя. Молодежь собирается у горныхъ источниковъ, гдѣ служатъ водосвятіе и купаются. Послѣ этого водятъ хороводы и поютъ пѣсни. Ястребовъ приводитъ три изъ нихъ, но по своему смыслу онѣ не отвѣчаютъ самому обряду[5]).

Этимъ Сербскимъ обрядамъ конечно вполнѣ соотвѣтствуетъ и древне-римскій обычай, отмѣченный календаремъ на камнѣ Неаполитанскаго музея. Здѣсь подъ майскими календами значится: «lustratio ad flumen»[6]). Сюда же относится и упомянутый уже мною чешскій обрядъ «chodiť na kupani». Мы видѣли, что сербскія, русскія и польскія обряды заклинанія весны также производятся при водѣ, при чемъ считается необходимымъ выкупаться или вымыться до разсвѣта. Чешская пѣсенька, обращающаяся къ олицетворенію Пасхи заставляетъ ее самое совершать это весеннее омовеніе:

---

1) Березинъ, Хорв. Слав. Далм. и Военная Гр. II, стр. 546.
2) Лилек. въ *Гл. З. М.* VI (1894) стр. 265—266.
3) Ibid., стр. 267; Ястребовъ, Об. и п. тур. серб. стр. 145 и 156; Березинъ, l. c. II, стр. 550.
4) *Гл. З. М.* VI (1894) стр. 267 и 374; Ястребовъ, l. c. стр. 145.
5) Ibid., стр. 140—142.
6) C. I. L. X,1, p. 378, № 3792.

«Smrtonočko! Velkonočko
kde's tak dlouho byla»?
—U studanky, u studanky,
ruce, nohy myla [1]).

Весьма вѣроятно, что это омовеніе въ основѣ своей имѣло значеніе очищенія.

Вѣроятно въ связи съ этимъ очистительнымъ весеннимъ ея значеніемъ сложилось въ Германіи повѣрье, что вода, молча зачерпнутая изъ ручья внизъ по теченію въ пасхальное Воскресеніе, имѣетъ особую врачебную силу [2]). Въ Германіи вообще считается, что для здоровья нужно на Пасху облиться водой, зачерпнутой въ 12 часовъ ночи [3]). Такое же цѣлебное значеніе приписывали въ XV и XVI вѣкѣ и купанью въ маѣ мѣсяцѣ [4]). Старые календари, обыкновенно настойчиво совѣтуютъ купаться въ маѣ, ссылаясь на опасныя для здоровья свойства этого мѣсяца. Такъ одинъ южно-нѣмецкій календарь 1573 г. говоритъ:

Lassen im Mayen ist nit schad,
Purgir dich und suech Wasserbad [5]).

Это майское купанье—иллюстрированный французскій календарь 1439 года изображаетъ даже наглядно. На майской виньеткѣ представленъ юноша, играющій на гитарѣ, а невдалекѣ отъ него подъ деревомъ сидитъ въ ваннѣ женщина. Она очевидно принимаетъ майскую ванну, которая считалась такой полезной [6]).

---

1) Erben, Pr. č. p. a. řic. str. 57, № 2, ср. Hanuš, Baj. kal. str. 126; о сербскихъ «на ранило», исхожихъ русскихъ и польскихъ обр. см. выше стр. 99—101.

2) Grimm, D. M. a. n. p. 1808.

3) Lemke, Volksth. in Ostpr. 1-er Th. s. 14 и 16.

4) Kriegk, Deutsches Bürgerth, s. 10 u fl.; Birlinger, Aus Schwaben, II, s. 92—94.

5) Приведено у Trenkle, Zur älteren sudd. Calenderk. Alemania, 1877, s. 244.

6) Воспроизведено у Champier, Les anc. almanachs pl. I.

Въ связи съ очистительнымъ значеньемъ весною источниковъ и колодцовъ справляется въ Германіи на 1-е мая ихъ чистка и убиранье цвѣтами. Производятъ это дѣвушки, которыя бродятъ изъ дома въ домъ со своими поздравительными пѣснями. Объ этомъ онѣ иногда заявляютъ и въ своей пѣсенкѣ, такъ что собираемыя ими яйца идутъ какъ бы въ уплату за мытье колодцевъ и носятъ названіе: Brunnen-Eier[1]). Такой же обрядъ совершается и на Ивановъ день[2]). Его упоминаетъ среди другихъ духоводенскихъ или майскихъ забавъ и одна изъ самыхъ знаменитыхъ пѣсенъ XVI вѣка.

Spazieren zu den Brunnen
Pflegt man in dieser Zeit,

говорится здѣсь[3]).

Огонь издревле считается очистительнымъ элементомъ такъ же, какъ и вода[4]). «Зажиганье костровъ и прыганье черезъ нихъ, писалъ еще Потебня, имѣетъ цѣлью освобожденіе отъ враждебной силы болѣзни, смерти и связанныхъ съ послѣднею миѳическихъ существъ»[5]). Подобное значеніе огня особенно явствуетъ изъ русскихъ и славянскихъ Благовѣщенскихъ масляничныхъ и пасхальныхъ обрядовъ. Такъ въ разныхъ мѣстностяхъ средней Россіи наканунѣ этихъ праздниковъ сжигаютъ солому постелей, на которыхъ спали всю зиму[6]). Сжигаютъ тутъ и всякій соръ; дымомъ отъ этого обкуриваютъ избу и думаютъ, что этимъ обе-

---

1) *Am Urquell*, IV, s. 240; Erk-Böhme, D. Lh. III, s. 150, № 1254 и слѣд.; ср. также Frazer G. B. 2-ое изд. III, pp. 91—93.

2) Ibid.

3) Goedeke-Tittman, s. 159, № 155 и Erk-Böhme, II, 191.

4) Tylor, Prim. Cult. II, p. 429 etc.

5) О купальскихъ огняхъ стр. 3. Тоже мнѣніе высказываетъ относительно костровъ на Ивановъ день и Jahn, Deutsche Opferbr. s. 37—47; тоже Bertrand, Nos origines, p. 95 etc.; ср. также прыганье черезъ костры на свадьбу: Сумцовъ, Св. обр. стр. 91—92.

6) Сахаровъ, Сказанія II, стр. 41.

регутся отъ всякой болѣзни[1]). Тоже дѣлаютъ и Латыши въ Великій четвергъ на страстной недѣлѣ. Они зажигаютъ еще муравейникъ и этимъ дымомъ обкуриваютъ избы[2]). Въ Турецкой Сербіи на Благовѣщенье, на 40 мучениковъ и на св. Ѳедора Тирана жгутъ передъ домами коровій калъ[3]). Тоже дѣлаютъ и мусульмане на Юрьевъ день[4]). Эти обряды отмѣтила еще Кормчая 1282: «Передъ храмины своими или враты домовъ своихъ, говорится здѣсь, пожаръ запаливше перескакуютъ по древнему нѣкоему обычаю»[5]), а Стоглавъ говоритъ, что «въ Великій Четвертокъ порану солому палятъ»[6]).

Вѣроятно первоначально близкій къ этому очистительному значенію смыслъ имѣли и пасхальные нѣмецкіе огни, свѣдѣнія о которыхъ собраны еще Гриммомъ и Яномъ[7]). На ихъ очистительномъ значеніи я настаивать, однако, не буду, чтобы не входить въ разсмотрѣніе такъ называемой солярной системы, изъ которой они объясняются всего чаще[8]).

Третій изъ названныхъ мною выше способовъ очищенія составляетъ такъ называемое опахиванье или обходъ. Извѣстный «Indiculus superstitionum et paganiorum» отмѣчаетъ между прочимъ: «De sulcis circa villas»[9]). Способъ этотъ знали и древніе римляне: при закладкѣ города требовалось объѣхать мѣсто для него плугомъ, запряженнымъ волами и коровой, при чемъ, и тѣ,

---

1) *Этн. Обозр.* 1891, № 4, стр. 188 и XVII (1893) стр. 219.
2) Вольтеръ, Мат. для Этн. Лат. пл. стр. 3—4.
3) *Гл. З. М.* VI (1894) стр. 632; Ястребовъ, Об. и п. тур. срб. стр. 90.
4) *Гл. З. М.* l. c.
5) Порфирьевъ, Ист. р. л. I, стр. 36; Буслаевъ, Истор. Христ. 384.
6) Буслаевъ, Русск. Христ. стр. 242 (вопр. 26).
7) Jahn, D. Opferbr. s. 130 и ff.; W. Schwarz, Volksth. aus Lautersb. *Z. f. Ehn.* 1896, s. 151; Trojel-Poestion, Die alt. nord. fr. F. *Z. f. V.* III, s. 310 и 388.
8) Frazer G. B. 2-ое изд. III, p. 246—258 объясняетъ огни на пасху, какъ воспоминаніе о зажженіи новаго огня въ тотъ моментъ, когда весною начинался нѣкогда новый годъ. Ср. также Bertrand, Nos origines, p. 102.
9) Zibrt, Seznam povêr, s. 125.

и другая должны были быть бѣлаго цвѣта. Тамъ, гдѣ предполагались ворота, плугъ приподымали, чтобы, въ случаѣ, если заведется въ будущемъ городѣ скверна, она могла бы изъ него всетаки удалиться[1]). Подобный пріемъ магическаго обереженья отъ всякой нечисти, извѣстный и у нѣмцевъ[2]), особенно отчетливо засвидѣтельствованъ у насъ въ Россіи. Терещенко и Сахаровъ подробно разсказали, какъ женщины въ однѣхъ рубахахъ съ распущенными волосами, съ серпами, кочергами и проч. въ рукахъ, идутъ процессіей вокругъ села, при чемъ обнаженная вдова, или беременная женщина, или старуха тянетъ соху. Это дѣлается главнымъ образомъ, чтобы изгнать изъ деревни такъ называемую «коровью смерть»[3]). При этомъ говорятся разныя присказки. Сахаровъ привелъ длинную молитву, обращающуюся къ какимъ-то старцамъ, въ надеждѣ, что они наложатъ «на ту-ли на злую смерть», «проклятьице великое»[4]). Въ другой присказкѣ описывается самый обрядъ:

Вотъ диво, вотъ чудо,
Дѣвки пашутъ,
Бабы песокъ разсѣваютъ.
Когда песокъ взойдетъ,
Тогда къ намъ смерть прійдетъ[5]).

Обрядъ опахиванья, какъ большинство заклинаній, производится и съ образомъ въ рукахъ; тогда приговариваютъ:

Выйди вонъ, выйди вонъ
Изъ села, изъ села.
Мы идемъ, мы идемъ

---

1) Preller, Röm. Myth. II, s. 67—68.
2) Wuttke, D. d. Volksabergl. § 420.
3) Сахаровъ, Сказ. II, стр. 27—29; Терещенко, Б. р. н. VI, стр. 40—41; *Этн. Сб.* II (1889) стр. 64 и I, стр. 217.
4) Сахаровъ, Сказ. II, стр. 29.
5) *Этн. Сб.* I, стр. 218.

Девять дѣвокъ, три вдовы
Со ладономъ, со свѣчами,
Съ Божьей Матерью [1]).

Къ этому способу очищенія, издавна таившемуся въ народномъ сознаніи, особенно часто прибѣгали крестьяне во время послѣднихъ холерныхъ эпидемій [2]).

Въ весеннемъ примѣненіи опахиванье совершается 24-го апрѣля въ селѣ Крылатномъ (подъ Москвой) [3]). Въ другихъ мѣстахъ оно обыкновенно замѣнено простымъ обходомъ; такъ производится напримѣръ весеннее очищеніе на Пасху у Лемковъ (въ Галиціи) [4]). Сербскія женщины, по словамъ Ястребова, «верхомъ на палкѣ, нагишемъ, или съ мутовкою на плечѣ, облетаютъ свои «бачило» (базъ), чтобы никто у нихъ не кралъ молока, и чтобы оно не портилось отъ жары». Это дѣлается на Юрьевъ день [5]). Въ Сѣвскомъ уѣздѣ Орловской губ. на Троицу, или на Духовъ день, раньше чѣмъ водить хороводы, молодежь, держась не за руки, а за платки, гуськомъ обходитъ кругомъ деревни [6]). Въ Саратовской губерніи на Пасху происходитъ торжественный обходъ вокругъ всего села съ иконами и хоругвями» для охраны его отъ несчастій и пожара» [7]). Въ связи съ очистительной силой огня производятъ обходъ вокругъ домовъ сербы. Они обносятъ вокругъ домовъ горящій уголекъ [8]).

Такое же очистительное значеніе имѣютъ и качели, это излюбленное народное развлеченье южно-славянъ, румынъ и нашего

1) Снегиревъ, Р. н. пр. III, стр. 75; Zíbrt, Seznam povêr, стр. 127.
2) Холера въ Люблинѣ въ 1892 г. СПБ. 1893, стр. 27 прив. въ *Этн. Обозр.* XIX, 1893, стр. 237 и Zíbrt, l. c. str. 125 etc.
3) *Этн. Обозр.* 1890, II, стр. 224—225.
4) Rzehorz, Kal. z. nar. ž. Lemkův. str. 361; Mannhardt, W. u. Fk. I, s. 561.
5) Ястребовъ, Об. и п. Тур. С. стр. 144.
6) Ш. В., стр. 363.
7) Минхъ, Нар. об. обр. и т. д. Сар. губ. *З. И. Р. Г. О.* XIX, 2, стр. 104.
8) Березинъ, Хорв. Слав. Далм. и т. д. II, стр. 547.

простонародья. При сербскомъ «љуљање» поются и особыя пѣсни. Лилекъ совершенно правъ, усматривая, что въ основѣ этого развлеченія лежитъ представленіе серьезное. Качанье ничто иное, какъ purgatio aere. Вотъ почему въ Босніи и Герцоговинѣ и Старой Сербіи говорятъ, что кто покачается на Лазареву субботу, тотъ будетъ здоровъ весь годъ, а кто не качался, у того будетъ болѣть голова [1]).

Перейдемъ къ послѣднему способу очищенія; на немъ прійдется остановиться подольше. Я разумѣю очищеніе отъ погони и нечистой силы путемъ ея изгнанія крикомъ, шумомъ и угрозами. Это особенно торжественно производятъ наши инородцы; у нихъ этотъ обрядъ называется изгнаніемъ шайтана. Происходитъ онъ въ весенній Канмъ (Лазарева суббота) или въ началѣ мартовскаго новолунія. «Изгнаніе шайтана, разсказываетъ Знаменскій, начинается съ крайней избы, куда собирается нѣсколько человѣкъ съ рябиновыми палками въ рукахъ. Огонь гасятъ и начинаютъ съ крикомъ и шумомъ колотить палками по стѣнамъ, столамъ, лавкамъ, по полу; къ этому шуму присоединяется еще оглушительная музыка *цадра* (родъ трещотки); все это дѣлается, чтобы распугать шайтановъ. Изъ избы эта церемонія переносится на дворъ; здѣсь стучатъ по всѣмъ заборамъ, хлѣвамъ, амбарамъ. Изъ перваго дома переходятъ во второй и т. д. Толпа изгнателей все ростетъ, потому что къ ней присоединяются и обыватели пройденныхъ и очищенныхъ домовъ. Во всякомъ домѣ берутъ съ собой лепешки и яйца, которыхъ

---

1) Предлагаемая интерпретація сокровеннаго смысла качанья принадлежитъ Лилеку въ его статьяхъ о весеннемъ очищеніи въ *Гл. М. З. въ Босн. и Герц.* VI (1894) стр. 281. О качаньи на «бизеле неђеље» или Лазареву субботу см. у Милојевића, Песме и обичаи, стр. 99—101. Пѣсни см. тамъ-же, а также у Ястребова, Об. и п. стр. 151 и слѣд. Болгарскія пѣсни при качаньи на Юрьевъ день см. у Миладиновцевъ, Бѫлг. нар. п. № 636, стр. 503 и слѣд., тоже у Илиева, Сб. отъ нар. умотв. Отд. 1-ый, кн. 1-ая, № 246, стр. 282 и др. Frazer G. B. 2-ое изд. II, p. 448 собралъ нѣсколько извѣстій объ качаніи весною и въ Западной Европѣ.

вездѣ приготовляется вдоволь. Кончивъ свой обходъ всей деревни, толпа идетъ съ тѣмъ же шумомъ въ оврагъ въ ближайшемъ лѣсу. Выбравши здѣсь самое большое дерево, окружаютъ его, обходятъ три раза и бьютъ по немъ палками. Послѣ этого палки бросаются»[1]). Очевидно считается, что теперь шайтаны вошли въ дерево; но палокъ изъ предосторожности все таки въ деревню назадъ не берутъ. Схоже съ этимъ производятъ изгнаніе шайтановъ на страстной недѣлѣ и вотяки. «Вооруженные бичами, цѣпами, липовыми палками и пуками зажженной лучины, которыхъ Шайтанъ особенно боится, и съ пронзительнымъ крикомъ начинаютъ они ударять по всѣмъ угламъ избы и двора, послѣ чего выбѣгаютъ на улицу, захлопнувъ за собой ворота и плюютъ на выгнаннаго шайтана. Точно такимъ же образомъ изгоняютъ шайтана и изъ другихъ избъ»[2]). Тоже самое дѣлаютъ и Чуваши[3]). Въ такихъ же цѣляхъ въ день перваго весенняго равноденствія въ Дагестанѣ, во время прыганья черезъ костеръ, стрѣляютъ изъ ружей и производятъ всяческій шумъ[4]).

У насъ и въ западно европейскомъ фольклорѣ это изгнаніе нечисти путемъ шума, составляющее неотъемлимую принадлежность народной свадьбы[5]), въ весеннемъ обрядовомъ обиходѣ не сохранилось такъ отчетливо. При обходахъ деревень бабы правда зачастую производятъ и шумъ; переживаніе этого способа очищенія можно также усмотрѣть и въ кое какихъ другихъ обрядовыхъ дѣйствіяхъ. Отраженіемъ его можно напримѣръ признать отмѣченное еще Страховымъ изгнаніе кики-

1) Горные черемисы Казанскаго края *Вѣстн. Евр.* 1867, Декабрь, стр. 63—64; Смирновъ, Черемисы, стр. 165—167.

2) Бехтеревъ, Вотяки *Вѣстн. Евр.* 1880, Сентябрь, стр. 161—162; Верещагинъ, Сосн. Край *З. И. Р. Г. О.* XIV, 2, стр. 62—63.

3) Магницкій, Матеріалы, стр. 131; Георги, Опис. народовъ, I, стр. 40.

4) Дубровинъ, Истор. войны и вл. р. на Кавказѣ, I, стр. 529 и 531.

5) Сумцовъ, Свад. Обр. стр. 10.

моры на Грачевники (4 марта) [1]. Весьма вѣроятно также, что когда въ Бѣлоруссіи на святой палятъ изъ ружей или когда на верховьяхъ Пинеги съ крикомъ и звономъ мальчики встрѣчаютъ Ѳому, они тоже производятъ такой обрядъ, который когда то былъ тождественъ изгнанію Шайтана или вообще нечести [2]. Такой-же смыслъ имѣетъ и то, когда въ Болгаріи на первое марта «гръмять съ пушки» [3]. Въ Германіи во многихъ мѣстностяхъ: въ Вестфаліи, въ Баденѣ, Маркѣ и другихъ мѣстахъ на 22 февраля (St. Peters Stulfeyers Tag) мальчики бѣгаютъ по деревни и бьютъ молоткомъ въ двери. Иногда тоже совершаетъ и самъ домохозяинъ. При этомъ приговариваютъ присказки въ родѣ слѣд.:

Ruit, ruit, Suemerfuegel
Sünte Peiter ies kuemen,
Sunte Tigges well kuemen.
Riut, riut, alle Mius
Riut, riut, junge Mius
Alles Unglück ut diesem Hius!

Schwellenvogel или Sonnenvogel обозначаетъ при этомъ змѣй и всякихъ нечистыхъ животныхъ, которыхъ этимъ способомъ прогоняютъ [4]. Нѣчто подобное дѣлаютъ и на Духовъ день въ нѣмецкой Богеміи: когда мальчики заходятъ во дворы съ поздравительной пѣсней, двое изъ нихъ метутъ по двору соломенной метлой. При этомъ они оба увѣшаны бубенчиками [5]. Такой-же очистительный смыслъ имѣютъ щелканье кнутами на Духовъ день [6] или звяканье коровьими колоколами, съ крикомъ произво-

---

1) Сказ. р. н. II, стр. 35—38; *Елиз. Вѣстн.* 1889, № 69.
2) *Смол. Вѣстн.* 1890, № 39, стр. 4; Ефименко, Мат. стр. 141.
3) Шапкаревъ, Сб. отъ бълг. нар. ум. II, стр. 164—165, 169 и 170—171.
4) Jahn D. Opfebr. s. 95; тоже Erk-Böhme. DLh., № 1205, III, s. 124; Bartsch. S. и S. и G. aus Mekl. II, s. 254.
5) Habermann, Aus dem Volksl. des Egerlands, s. 82—83.
6) *Z. f. O. V.* II, s. 195, III, s. 112—113; ср. *Mélusine*, IX (1899) p. 239.

димое тирольской молодежью на 1-е мая либо, когда впервые скотъ уходитъ въ горы. Этотъ послѣдній обрядъ называютъ Grassausläuten только потому, что основной смыслъ его уже позабытъ [1]). Такое же обрядовое представленіе лежитъ и въ основѣ бѣганья съ зажженными метлами у лужицкихъ сербовъ [2]).

У южныхъ славянъ подобный обрядъ совершается на 1-е мая, въ день пророка Іереміи [3]). Изгоняются тутъ змѣи и гады. А. Н. Веселовскій видитъ въ этомъ обрядѣ отраженіе легенды о пророкѣ Іереміи, разсказанной въ «Сербской Александріи» (III, гл. 29). Александру докладываютъ, что въ Александріи невозможно жить отъ змѣй, выходящихъ изъ Нила, и онъ велитъ принести кости Іереміи. Средство это оказывается вполнѣ пригоднымъ и «отъ толѣ и до дьнесь оу Александріи змиꙗ чловѣка оуханажти не можеть» [4]). Дѣйствительно во всѣхъ сербскихъ и болгарскихъ присказкахъ, относящихся къ этому обряду поминается пророкъ Іеремія. Сербы приговариваютъ:

О мј мили Рајоле!
Іеремија у поље
Беж' те змије у море.
Ваше море дубоко
Наше поље широко
Сал' је једна остала
Она ј' очи избола
На два трна глагола
На четири шипова [5]).

---

1) *Z. f. d. M. Sittk*, III, s. 339.

2) Veckenstedt, Wend. S. M. u. abergl. Gebr. s. 442, §§ 71, 72, 74; Срезневскій въ *Живой Старинѣ*, II (1890) отд. 1-ый, стр. 56.

3) Каравеловъ, Пам. нар. б. болгаръ, стр. 221; Милодиновы, Бълг. нар. п. стр. 522 и 524; Чолоковъ, Бълг. нар. сб. стр. 34; Ястребовъ, Об. и п. тур. серб. стр. 164 и 166; Милићевић, Жив. срба сељ. стр. 171 — 173; Милојевић, П. и об. стр. 103—104.

4) Изъ романа и повѣсти I, стр. 337 и 367.

5) Милићевић, Живот. срба сељ. стр. 124; ср. Милојевић, Песме и об. стр. 171—172 и Ястребовъ, стр. 164.

Почти тоже говорится и въ Болгаріи:

Бѣгай, Бѣгай Еремия.
И то ти ќ гай дурия
Ќе ти мотатъ черева-та
Сосъ желѣзни мотовила[1]).

А. Н. Веселовскій замѣтилъ, что ни у румынъ, ни ново-грековъ этого обычая не встрѣчается и что ничего подобнаго нѣтъ и въ обрядовомъ обиходѣ Запада. Мы видимъ, однако, что это не совсѣмъ такъ. Какъ ни скудны извѣстія о весеннемъ очищеніи путемъ изгнанія въ современномъ фольклорѣ, существованіе его все-таки можетъ быть установлено. Этотъ видъ очищенія, какъ и всѣ прочіе весенніе обряды, пріурочивается къ обоимъ весеннимъ обрядовымъ цикламъ и бытуютъ въ приблизительно схожихъ формахъ въ разныхъ мѣстахъ Европы. Въ циклъ очищеній путемъ изгнанія входитъ несомнѣнно и изгнаніе змѣй у южныхъ славянъ. Если даже не придавать значенія тому, что Чолоковъ отмѣчаетъ такое же изгнаніе въ Болгаріи совершенно независимо отъ Іереміи на Благовѣщенье[2]), можно все-таки сказать, что основа его дана была въ обрядовомъ сознаніи народа и помимо всякаго вліянія легенды о пророкѣ Іереміи, какъ изгонителѣ змѣй. Насчетъ воздѣйствія «Александріи» или иной версіи легенды о Іереміи, какъ властителѣ надъ змѣями, можно поставить только самое пріуроченіе этого обряда именно къ 1-му маю, а не къ другому весеннему празднику. Легенда вѣроятно также съузила объектъ изгнанія подставила змѣй всякой погани и сквернѣ вообще. Она такимъ образомъ пошла, такъ сказать, на встрѣчу обряду и повліяла на него, но отнюдь не создала его цѣликомъ. Потребность въ очистительномъ обрядѣ того или иного примѣ-

1) Каравеловъ, Пам. нар. б. болгаръ, стр. 221.
2) Бълг. нар. сб. стр. 34.

ненія издавна была на лицо совершенно независимо отъ легенды о Іереміи, пророкѣ[1]).

Весна именно въ силу своего важнаго хозяйственнаго значенія время, когда по народному представленію необходимы всякія предосторожности, всякія средства борьбы съ окружающей человѣка опасностью, будь то мнимой, будь то дѣйствительной. Я постараюсь изъ этого тревожнаго, боязливаго и въ то же время полнаго надежды на будущее весенняго настроенія, объяснить и еще одинъ циклъ весеннихъ обрядовъ, который обыкновенно понимается совершенно иначе. Онъ слишкомъ близокъ по общему своему складу къ разобраннымъ очистительнымъ пріемамъ, чтобы его нельзя было мыслить въ самой тѣсной связи съ ними.

Насъ подведетъ къ этому циклу обрядовъ одна изъ разновидностей изгнанія коровьей смерти, которую разсказалъ Терещенко: «Женщины и дѣвки выносятъ въ полдень наземъ за село или за деревню и складываютъ его въ кучу съ двухъ противоположныхъ селенію концовъ, а потомъ зажигаютъ въ полночь. Къ одной зажженной кучѣ везутъ дѣвки соху, въ бѣлыхъ рубахахъ и съ распущенными волосами, а одна дѣвка несетъ за ними образъ. Къ другой кучѣ несутъ женщины, въ черныхъ юбкахъ и грязныхъ рубахахъ, чернаго пѣтуха. Пришедши къ мѣсту, онѣ обносятъ пѣтуха вокругъ кучи три раза. Потомъ одна женщина, схвативъ пѣтуха, бѣжитъ съ нимъ на противоположный конецъ селенія, и въ то время забѣгаетъ она къ каждому дому; остальныя женщины бѣгутъ за нею и кричатъ: а, ай, ату, згинь, пропади, черная немочь! Добѣжавши до конца селенія, она бросаетъ пѣтуха въ тлѣющій наземъ. Дѣвки бросаютъ сухіе листья и хворостъ; потомъ, схватясь за руки, онѣ

1) Схожее съ изгнаніемъ шайтана и слав. заклинаніями на прор. Іеремію изгнаніе нечести производили нѣкогда и въ Перу: въ августѣ, когда сѣяли маисъ производили всякій шумъ оружіемъ и думали, что этимъ прогоняется всякая болѣзнь и зараза. Fernandez, Historia del Peru. Sevilla, 1571, f. 129,31 прив. у Spencer'a, Descr. soc. II, p. 26.

скачутъ вокругъ огня, приговаривая: сгинь, сгинь, пропади, черная немочь! По сожженіи пѣтуха впрягаются женщины въ соху, а дѣвки, неся передъ ними образъ, опахиваютъ селеніе три раза»[1]).

Какой смыслъ имѣетъ опахиваніе, мы уже знаемъ; я остановлюсь на значеньи сжигаемаго чернаго пѣтуха. Онъ очевидно въ представленіи ревнителей этого обряда поглащаетъ всю смерть, живущую въ деревни, и въ немъ смерть изгоняется за ея предѣлы и сжигается. Смерть такимъ образомъ вынесли изъ села въ типично очистительномъ обрядѣ. Исходя изъ него, я и позволю себѣ спросить, не относится ли извѣстное въ весенней обрядности *вынесеніе смерти* также въ основѣ своей къ представленіямъ близкимъ очищенью?

О вынесеніи «смерти» у западныхъ славянъ цѣлый рядъ свѣдѣній собралъ въ спеціально посвященной этому обряду статьѣ Зибртъ[2]). Самыя старыя свидѣтельства о немъ у чеховъ восходятъ еще къ XIV в.[3]). За ними слѣдуютъ другія XVI в.[4]). Обрядъ во всѣхъ нихъ назначенъ на 5-ой недѣлѣ великаго поста (smrtná neděle). Онъ состоитъ въ томъ, что дѣти дѣлаютъ изъ соломы фигуру женщины, изображающую смерть, выносятъ ее изъ деревни и топятъ. Одинъ календарь 1617 года сохранилъ намъ и пѣсенку, которую поютъ при этомъ; она вполнѣ отвѣчаетъ тѣмъ, которыя поются и до сихъ поръ:

Již nesem smrt ze vši, nové léto do vši
Vitej, léto libezné, obilíčko zelené![5]).

---

1) Бытъ русск. нар. VI, стр. 41—42; ср. съ этимъ обрядомъ сжиганія пѣтуха и схожій купальскій обрядъ, разсказанный у Mannhardt'a W. u. Fk. I, s. 515.

2) Vynošeni «smrti» a jeho vyklady. Č. L. 1893, отд. от. Прага, 1893 ср. также у Máhal'a, Nákres sl. Baj. стр. 192 и слѣд.

3) Постановленія Пражскаго Собора прив. у Зибрта l. c. стр. 4—5 прим. 11-ое и 12-ое.

4) Ibid., стр. 5 и 6, прим. 16-ое и 18-ое.

5) Ibid., стр. 7, пр. 20-ое.

Далѣе слѣдуютъ уже болѣе частыя упоминанія XVII, XVIII и XIX вѣковъ.

Въ современныхъ фольклористическихъ сборникахъ этотъ чешскій обычай отмѣченъ множество разъ, и всегда обрядъ этотъ совершается одинаково. Изъ соломы дѣлается фигура старухи; ее подымаютъ на шесты, выносятъ за деревню, топятъ или разрываютъ на части, а потомъ иногда возвращаются назадъ, неся свѣжую вѣтку, эмблему весны. Какъ мы видѣли, этотъ обрядъ примыкаетъ и къ весеннему привѣтствію. При этомъ поется пѣсня, почти повсемѣстно звучащая одинаково:

Smrt nesem že vsi,
novy lito do vsi:
bud'te, páni, veseli,
že vám lito nesemy
s červenými mazanci. [1]).

или еще

Bud'te, páni, veseli
na tu smrtnou neděli:
smrt jsme vam odnesly,
nové lito přinesly. [2])

Схоже съ чехами производятъ также па воскресенье Laetare вынесеніе смерти и лужицкіе сербы. [3]).

Въ Польшѣ и у Моравовъ вмѣсто названія «смерть» встрѣчается другое: Marzana, Marena. Такъ зовется здѣсь эта фигура, которую выносятъ изъ села и бросаютъ въ воду на воскресенье Laetare (5-ой нед. вел. поста) по самому старому извѣстію

---

1) Erben, Pr. č. p. a. ř. № 5, стр. 58; ср. Mannh. W. u Fk. I, s. 156—157; Zibrt, l. c. str. 16—20; Sobotka, Rostl. str. 196—197; Hanuš, B. Kal. str. 130—134. См. еще: Č. *L.* II (1892) str. 104—185 и V (1895) str. 184—185.

2) Ibid.

3) Smolerj и Haupt, Volksl. der Wenden I, s. 20 и II, s. 222; Č. *M. S.* (1882) I, str. 29, 30; Срезневскій въ *Жив. Стар.* II (1890) отд. 1-ый, стр. 55—56.

объ этомъ обрядѣ въ Польшѣ (у Длугоша)[1]). Топленіе Морены справляется у польскаго простонародья и до сихъ поръ совершенно такъ же, какъ и топленіе смерти у чеховъ; зачастую ее называютъ также смертью[2]). Съ самымъ именемъ Морены намъ уже пришлось встрѣтиться въ моравскихъ пѣсенкахъ, схожихъ съ русскими закликаньями весны[3]). Тамъ ее какъ будто призывали, спрашивали, куда она дѣвалась, говорили, что либо сама она открываетъ ключами землю, либо она передаетъ ключи св. Юрью, чтобы онъ выпустилъ росу и весеннюю свѣжую растительность. Схоже съ этими пѣснями поютъ, при вынесеніи чучела изъ села, въ Лубтау словаки:

Mamuriena dievka,
Kde si prebývala?
Na vyšnom konci
Za Hrnčiarovci.
Čo ti tam dávali?
Sukňu mi krájali[4]).

Въ моравской пѣснѣ напротивъ о Моренѣ говорятъ совершенно такъ же, какъ и о смерти у чеховъ, только въ концѣ, возвращаясь къ передачѣ ключей св. Юрью:

Neseme Mařenu
Na oleji smaženú,
Pěknu, pěknu
Hěló, hěló, má milá Mořeno!
Komus dala kliče и т. д.[5]).

---

1) Прив. у Zibrt'a, l. c. стр. 20 и 46.

2) Lud. XV, str. 11 a 175; *Sbior. wiad.* IX, str. 56 — 58; Zaryzy dom. III, str. 277; Galębiowski Lud. polski str. 168—169; *Wisła* II, str. 439.

3) См. выше стр. 112 и слѣд.

4) Sbornik slov. narodn. piesni etc. vyd. Mat. Slov. str. 187.

5) Kulda, Mor. nar. poh. II, str. 295; Sušil, Mor. nar. písně str. 768 — 770; Václavek, Mor. Val. d. I, str. 79—80; см. т. у Фаминцына, *Вѣстн. Евр.* 1895, Іюнь, стр. 690—697.

Что подобные обряды совершаются и въ Германіи, мы уже видѣли при обозрѣніи весенней поздравительной пѣсни. Въ Тюрингіи и Эйфлѣ, обойдя дворы, мальчики собирали солому, дѣлали изъ нея человѣка, привязывали его къ колесу, зажигали и пускали подъ гору [1]). Въ Австріи происходятъ похороны соломенной женщины, при чемъ поютъ пѣсню, совершенно схожую съ приведенной чешской:

Den Tod haben wir ausgetragen,
Den Sommer bringen wir wieder,
Den Sommer und den Mai,
Der Blümlein allerlei [2]).

Эта пѣсенка восходитъ еще къ XVI в. и сохранилась въ литературно обработанномъ текстѣ того времени; слово «Tod» въ немъ замѣняется словомъ «Winter», которое показалось понятнѣе. Этой пѣсенкѣ пародировалъ Лютеръ [3]). Въ сторонѣ отъ ея столь схожихъ въ общемъ варіантовъ стоитъ только одна подобная пѣсня изъ Бранденбургской Марки:

Tod aus, Tod aus,
Sommer un de Mëe
Blumel mancherlëe,
Komm se ausgetrieben, getrieben
U lieben Sommer breng se wieder. etc. [4]).

Разобранные обряды вынесенія смерти или Морены, всѣ производятся въ средней Европѣ и всѣ пріурочены къ одному и тому же времени: къ серединѣ великаго поста. Они относятся

1) Wintzel-Schmidt, s. 304; Schmitz, S. и Br. des Eifl. V. s. 25, др. изв. см. у Jahn'a, D. Opferbr. s. 8 и 91 и у Frazer'a, Golden Bough. I, p. 257—268.

2) Vernaleken, M. und Gebr. I, s. 294—296; ср. Erk-Böhme, D. Lh. III, № 1226, 1227 и 1218 A—D; ср. обрядъ у Wlislocki, Sitte und Br. der Siebenb. Sachsen s. 15—16.

3) Erk-Böhme, D. Lh. III, № 1218, s. 129—130.

4) Engeliess, Der Volkm. s. 228—229.

такимъ образомъ исключительно къ первому циклу весеннихъ праздниковъ. Ихъ географическая и календарная близость въ связи съ полной тождественностью дѣйства и заставляли нерѣдко высказывать предположеніе, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ однимъ и тѣмъ же обрядомъ, проникшимъ къ сосѣдямъ; Чехи говорили о его польскомъ происхожденіи,[1]) нѣмцы о чешскомъ[2]) и т. д. Извѣстное взаимодѣйствіе, можетъ быть, и нужно предположить между этими обрядами у чеховъ, нѣмцевъ, поляковъ и лужицкихъ сербовъ.

Въ другихъ странахъ Европы схожіе обряды совершаются въ другомъ болѣе позднемъ циклѣ и носятъ совсѣмъ иной характеръ. Въ Россіи фигура, сдѣланная по обличью человѣка, или изображаемая человѣкомъ, хоронится, сжигается, или бросается въ воду на Троицу или на Духовъ день. Она называется уже не смертью, а Костромой. Обрядъ этотъ отмѣченъ главнымъ образомъ въ Муромскомъ уѣздѣ Владимірской губерніи[3]). Въ настоящее время онъ совершается повсюду одинаково: выносятъ изъ избы скамейку, на нее кладутъ корыто и начинаютъ дѣлать въ корытѣ бабу; на бабу надѣваютъ рубашку, сарафанъ, косынку на голову и проч. Когда баба готова, корыто подымаютъ и несутъ къ водѣ; здѣсь платье съ Костромы снимаютъ, а самое чучело бросаютъ въ воду[4]). По извѣстію Сахарова, Кострому изображала и дѣвушка, которая сейчасъ же по избраніи отходила отъ хоровода и стояла насупившись, пока ее не выкупаютъ въ водѣ[5]). Иногда раньше, чѣмъ бросить Кострому въ воду, происходитъ и борьба между одной партіей, которая охраняетъ ее, и другой, нападающей. Все это конечно давнымъ

---

1) **Zibrt**, Vyn. Smrti, l. c.
2) **Jahn**, D. Opferbr. s. 89.
3) **Сахаровъ**, Сказ. русск. нар. II, стр. 207—216; **Аѳанасьевъ**, Поэт. Возвр. III, стр. 724—726; Ш. В., стр. 368—371. *Этн. сб.* I, стр. 56.
4) Ш. В., стр. 369, № 1257.
5) Сказ. русск. нар. II, стр. 207.

давно уже выродилось въ игру, и вся забава заключается только въ изображеніи похоронъ, какъ впрочемъ и при польскомъ погребеніи смерти[1]).

Аналогично съ похоронами Костромы производятся и проводы русалки[2]). Обыкновенно это дѣлается гораздо позже, уже среди лѣта, но Сахаровъ отмѣчаетъ этотъ обрядъ на Клесальную субботу[3]). Русалка изображается уже съ болѣе типичными подробностями, чѣмъ Кострома, и смыслъ этого обряда яснѣе; мы имѣемъ здѣсь уже несомнѣнно дѣло съ изгнаніемъ чего-то зловѣщаго, сквернаго. Кромѣ изображенія русалки въ видѣ чучела, ея роль исполняется и дѣвушкой въ одной рубахѣ, а то и нагишемъ, съ распущенными волосами и большимъ вѣнкомъ на головѣ. Русалка ѣдетъ верхомъ на кочергѣ и черезъ плечо держитъ помело[4]). Въ Саратовской губерніи русалку изображаетъ конь, на которомъ сидитъ молодой парень. Коня топятъ въ рѣкѣ[5]). Въ другихъ мѣстностяхъ русалку обыкновенно не топятъ, а только провожаютъ «до ржей» или «до бору», гдѣ она и остается нѣкоторое время, а потомъ задворками возвращается домой. Когда народъ, проводивъ русалку, идетъ весело назадъ, онъ многозначительно приговариваетъ: «мы русалку проводили, можно будетъ вездѣ смѣло ходить»[6]). Очевидно сохранилось глухое сознаніе, что отдѣлались отъ чего то нехорошаго, опаснаго.

Рядомъ съ этими топленьями, изгнаньями, проводами и сжиганьями можно было бы привести и цѣлый рядъ другихъ обря-

---

1) *Wisła* II, str. 439. Здѣсь производится даже нѣчто вродѣ шуточнаго судбища, выносящаго смертный приговоръ. Такая же игра производится и въ Германіи (въ Эйфлѣ) Schmitz, S. u. B. des Eifler V. s. 20.

2) Сахаровъ, Сказ. II, стр. 196; Радченко, Гом. нар. п. *З. И. Р. Г. О.* XIII,2, стр. XXVI; Минхъ, Нар. Об. и пр. Сар. губ. *З. И. Р. Г. О.* XIX,2, стр. 105; Ш. В., стр. 367; *Нижегор. Губ. Вѣдом.*, часть неоф. № 21.

3) Сказ. II, стр. 196—197.

4) Радченко, Гом. нар. п. *З. И. Р. Г. О.* XIII,2, стр. XXVI; въ видѣ чучела Ш. В., стр. 367.

5) Минхъ, Нар. обыч. и пр. *З. И. Р. Г. О.* XIX,2, стр. 105.

6) Ш. В., стр. 367, № 1256.

довъ, пріуроченныхъ къ другому времени и совершающихся въ иныхъ формахъ. Нѣсколько дальше я сведу ихъ вмѣстѣ. Покамѣстъ остановимся однако на приведенныхъ обрядовыхъ дѣйствіяхъ.

Ихъ толковали разно; въ нихъ видѣли переживаніе самыхъ различныхъ миѳологическихъ воззрѣній, обрядовыхъ представленій и даже устоевъ быта. Я отмѣчу главнѣйшія изъ нихъ: Гриммъ привелъ обрядъ изгнанія смерти въ главѣ о спорѣ Зимы и Лѣта и считалъ, что «Смерть стала на мѣсто зимы, потому что зимою природа костенѣетъ и кажется спящей»[1]. Морену польскихъ и моравскихъ обрядовъ онъ считалъ богинеи Зимы, которая умираетъ, давая мѣсто молодой народившейся богинѣ Весны. Такое толкованіе особенно подходитъ къ тому типу разобранныхъ обрядовъ, гдѣ, изгнавши смерть, молодежь возвращается съ зелеными вѣтками. Но какъ объяснить тогда топленье Костромы и изгнаніе Русалки? Гримму эти обряды не были знакомы, и ихъ онъ поэтому не касался. Напротивъ Маннгардтъ подробно разобралъ также и русскія троицкія погребенія и топленія Костромы, и они представились ему трудно поддающимися интерпретаціи. Топленія Костромы онъ понялъ было, какъ заклинаніе дождя,[2] но на этомъ не остановился, подыскивая единообразнаго объясненія для обоихъ параллельныхъ обрядовыхъ типовъ. Первый циклъ, т. е. вынесеніе смерти, согласно его общей теоріи, какъ и слѣдовало ожидать оказался «погребеніемъ изжившагося духа растительности стараго года», и замѣной новымъ нарождающимся духомъ растительности, свѣжей, весенней[3]). Но что значитъ тогда вторичное погребеніе? Нѣтъ ли и тутъ причины для гибели духа растительности? Отнеся всѣ обряды погребенія Костромы исключительно къ лѣтнему солнцестоянію и отождествивъ ихъ съ похоронами и Купалы, Манн-

1) D. M. a. n. стр. 767 & 773.
2) W. u. Fk. I, s. 417 и II, s. 264—265.
3) Ibid., s. 359 и 416.

гардтъ достигъ желаемаго результата: вторичное погребеніе или топленіе происходитъ въ серединѣ лѣта, въ концѣ полнаго разцвѣта жизненныхъ силъ природы; духъ растительности тутъ естественно представляется умирающимъ, и отраженіе его смерти въ обрядѣ въ этомъ пріуроченіи даже гораздо логичнѣе, чѣмъ ранней весной, когда можно скорѣе ждать его поминокъ, чѣмъ похоронъ. Вопросъ такимъ образомъ перемѣстился, и основнымъ моментомъ похоронныхъ обрядовъ оказался не первый, а второй ихъ циклъ. Маннгардтъ говоритъ: «Погребеніе и потопленіе Костромы имѣли повидимому тотъ же смыслъ, что и укладываніе въ гробъ или опусканіе Смерти; только воспроизведеніе этого явленія совершалось одинъ разъ въ началѣ злого, убивающаго жизнь и ростъ времени года, а другой разъ въ концѣ его, на этотъ разъ въ соединеніи съ праздникомъ возрожденія и оживленія растительности»[1]).

Подобнымъ заключеніемъ Маннгардтъ достигаетъ, конечно, желательной стройности въ интерпретаціи разобранныхъ мною обрядовъ. Сомнѣніе возникаетъ только относительно того, зачѣмъ надо было народу изображать эту смерть духа растительности и еще изображать ее дважды, какое обрядовое значеніе имѣетъ это убійство? На эти вопросы постарался отвѣтить уже послѣдователь Маннгардта—Фрезеръ. Смерть бога, по его мнѣнію, представленіе, присущее всѣмъ первобытнымъ религіямъ: сѣверо-американскіе индѣйцы считаютъ, что Великій Духъ, сотворившій міръ, давно умеръ; дикари Филиппинскихъ острововъ показываютъ гробницу создателя міра; древніе знали гробницы Зевса на Критѣ, знали, гдѣ покоились тѣла и Діониса и Аполлона. И смерть бога необходима и желательна; нужно чтобы онъ умеръ въ цвѣтѣ силъ; иначе будетъ ослаблена его дѣеспособность, которая, если онъ умеръ во время, можетъ въ разцвѣтѣ перейти въ другого бога, замѣнившаго перваго. Соотвѣт-

---

1) Ibid., I, стр. 418—419, ср. II, 365.

ственно этому, говоритъ Фрезеръ, убиваютъ и царя, и главнаго жреца и проч. Въ тѣхъ же цѣляхъ необходимо было убить и духъ растительности, чтобы онъ могъ не оскудѣть, а возродиться вновь въ полной силѣ [1]).

Во всѣхъ этихъ трехъ теоріяхъ, такъ сказать, взаимно дополняющихъ другъ друга, лежитъ въ основѣ представленіе объ обрядѣ, какъ отраженіи миѳа. Я не буду уже вновь останавливаться на томъ, насколько подобная точка зрѣнія возможна. Я уже имѣлъ случай указать, что она слишкомъ часто ведетъ къ натяжкамъ. Едва ли нужно также вновь возвращаться къ вопросу о томъ, присуще ли дѣйствительно народному сознанію представленіе о духѣ растительности. Въ данномъ случаѣ, мнѣ кажется, достаточно очевидно, что Смерть или Морена, или Кострома, изображаемая соломеннымъ чучеломъ или женщиной, не даетъ собственно никакихъ поводовъ къ отождествленію ея съ духомъ растительности, даже въ томъ случаѣ, если предположить, что представленіе о немъ было дѣйствительно когда то присуще религіозному сознанію древнихъ аріевъ. На нѣчто подобное намекаетъ, можетъ быть, только русская русалка, но и ея миѳологическая природа, какъ мы уже видѣли, коренится въ области религіозныхъ воззрѣній, не имѣющихъ ничего общаго съ растительностью.

Совершенно въ сторонѣ отъ обычныхъ миѳологическихъ представленій стоитъ теорія, предложенная Каллашемъ на страницахъ Этнографическаго Обозрѣнія. Въ статьѣ «о положеніи неспособныхъ къ труду стариковъ въ первобытномъ обществѣ» онъ постарался показать, что мнимое обрядовое убійство есть отраженіе убійства настоящаго. Когда теперь въ современномъ обрядѣ топится или сжигается изображеніе бабы, народъ въ простомъ символѣ дѣлаетъ то же самое, что когда то онъ производилъ надъ своими собственными родителями [2]). Мы имѣемъ

1) Frazer, Golden Bough, I, p. 269, ср. p. 213—214, 215—240, 247 и 250.
2) *Этн. Обозр.* II (1889) особенно стр. 160.

здѣсь такимъ образомъ дѣло съ пережиткомъ реальныхъ устоевъ быта, и никакого календарно-религіознаго значенія наши обряды не имѣютъ. Если они пріурочены къ веснѣ, то только потому, что въ весеннюю голодовку, когда припасы истощены, убіеніе стариковъ оказывается еще болѣе ощутительно необходимымъ.

Теоріи, которыя я привелъ здѣсь, всѣ обходятъ такимъ образомъ тотъ очистительный характеръ, который мнѣ хотѣлось бы подчеркнуть въ обрядѣ вынесенія или топленія смерти или иного образа. На него однако есть немало совершенно опредѣленныхъ указаній; обойти его значитъ не понять той единственной бытовой основы этихъ обрядовъ, которая заставила ихъ сохраниться до нашихъ дней и еще недавно дѣлала ихъ въ глазахъ ихъ ревнителей не только цѣлесообразными, но и необходимыми. Нечего и говорить, что со временемъ этотъ смыслъ очищенія такъ же забылся, какъ было забыто очищеніе вообще, и напр. въ похоронахъ Костромы и въ топленіи Морены современный народъ не видитъ ничего, кромѣ простой игры. Чѣмъ глубже мы будемъ однако восходить въ древность, чѣмъ болѣе мы будемъ приглядываться къ тому, какъ обрядъ этотъ справлялся въ старину, тѣмъ болѣе отчетливо будетъ выступать его очистительный характеръ.

Онъ вполнѣ ясно оттѣненъ напримѣръ въ тѣхъ обрядахъ древнихъ грековъ и римлянъ, которые со времени Узенера и Маннгардта приводятся въ параллель къ изгнаніямъ и топленіямъ символическихъ фигуръ въ современномъ обрядѣ [1]). Въ древней Греціи схожъ съ обычаями изгнанія дельфійскій обрядъ похоронъ Харилы. Плутархъ разсказываетъ со словъ какого то знатока дельфійскихъ древностей, что «по указанію оракула Дельфійцы исполняли въ честь Харилы «жертвоприношеніе, связанное

---

1) Usener, Italische Mythen *Rhein. Mus.* XXX, s. 203—204; Mannh. W. u. Fk. II, s. 265—273.

съ очищеніемъ»; этотъ обрядъ они «и теперь соблюдаютъ каждые девять лѣтъ». Онъ состоялъ въ томъ, что царь, торжественно возсѣдая во время празднества, раздавалъ всѣмъ присутствующимъ ячменную крупу и овощи; послѣ этого къ нему подводили куклу, одѣтую молоденькой дѣвушкой; ее называли Харилой; царь ударялъ ее по лицу сандаліей, и послѣ этого старшая изъ Тіадъ уносила ее, обматывала веревкой вокругъ шеи и наконецъ хоронила. Узенеръ совершенно вѣрно опредѣляетъ этотъ обрядъ, какъ заканчиванье и погребеніе одного опредѣленнаго періода времени. Харила олицетворяла этотъ періодъ. При этомъ естественно было произвести и очищеніе; всякая скверна, все злое должно было погибнуть вмѣстѣ съ Харилой[1]).

Въ древнемъ Римѣ параллель къ разобраннымъ нами европейскимъ обрядамъ указывается обыкновенно въ такъ называемомъ сверженьи въ Тибръ Аргеевъ. Діонисій и Плутархъ разсказываютъ, что въ майскіе иды 24 фигуры людей изъ прутьевъ и соломы бросали весталки въ Тибръ съ Pons sublicius. При этомъ присутствовала и Flaminica Dialis съ грустнымъ лицомъ нечесанная и неумытая[2]). Плутархъ называетъ этотъ обрядъ τὸν μέγιστον τῶν καθαρμῶν[3]). Онъ долженъ былъ, стало быть, освободить городъ отъ какой-то уносимой въ Тибръ этими 24 куклами скверны, совершенно такъ же, какъ уносила съ собой что-то недоброе и греческая Харила.

Оба древнихъ обряда, соотвѣтствующихъ разобраннымъ европейскимъ, преслѣдуютъ такимъ образомъ очистительныя цѣли. Какъ мы сейчасъ увидимъ, ихъ можно вполнѣ отчетливо увидѣть и въ европейскихъ изгнаніяхъ и топленіяхъ. Постановленіе Пражскаго Собора 1366 года прямо указываетъ цѣль вынесе-

---

1) Usener, l. c., s. 203; Плутархъ, Quest. Graec. XII; Roscher's Ausf, Lex. B. I,1, s. 872—873.

2) Roscher, Ausf. Lex. I, s. 496—500; Preller-Iordan, R. Myth. II. s. 135—137; Mannh. W. u. Fk. II, s. 265—273.

3) Quaest. Rom. LXXXVI.

нія смерти: «quod mors eis ultra nocere non debeat»[1]). Это краткое замѣчаніе въ высшей степени важно. Въ то время, когда оно было высказано, смыслъ обряда безъ всякаго сомнѣнія былъ болѣе ясно сознаваемъ, чѣмъ теперь. Тоже назначеніе этого обряда указываютъ и описавшіе его у словаковъ писатели прошлаго столѣтія; они говорятъ, что народъ вѣрилъ въ возможность уберечься этимъ способомъ отъ смерти и немочей, а равно и отъ несчастныхъ случаевъ въ хозяйствѣ[2]). Это послѣднее повѣрье сближаетъ нашъ обрядъ со второй строкой древней пѣсни Арваловъ:

nevel verve Marmar sins incurrere in pleores[3]).

Эту строчку Биртъ въ приведенной уже нѣсколько разъ статьѣ переводитъ слѣд. образомъ: «ne sinas Mars, quidquid hoc vere natum est in inferos incurrere»[4]).

Коренной смыслъ нашего обряда именно таковъ. Онъ вполнѣ подходитъ и къ названію его вынесеніемъ смерти или Морены. Для пониманія его вовсе не надо дѣлать такое совершенно неправдоподобное предположеніе, будто понятіе смерти подставилось понятію духа растительности или богини зимы? Очищеніе посредствомъ вынесенія особыхъ куколъ извѣстно и у дикарей. Въ Океаніи «во время приготовленія къ Очистительному празднеству демоны заключаются въ куклы и потомъ en bloque выбрасываются въ море». Этотъ пріемъ очищенія есть такимъ образомъ одна изъ формъ сознанія первобытнаго ума[5]).

Толкованіе обрядовъ изгнанія, топленія или сжиганія Морены у чеховъ и поляковъ въ очистительномъ смыслѣ было уже

---

1) Прив. у Zibrt'a Vyn. smrti, str. 4, прим. 11-ое, тоже говоритъ и Miroticky, ibid. прим. 6-ое.

2) «Lid veril že vynesením smrti bude chráněn před morem a nemočemi» Zibrt, l. c. str. 13 и прим.

3) *A. f. L. L.* XI (1898) s. 193.

4) Ibid., s. 170.

5) Bastian, Inselgr. Ocean. s. 69.

не такъ давно предложено въ русской фольклористической литературѣ: «Смерть, писалъ г. Фаминцынъ, обозрѣвая чешскія вынесенія Морены, въ нѣкоторыхъ случаяхъ замѣняется близко родственной чумой (mór). Такъ напр. въ Силезіи по вынесеніи и потопленіи Марзаночки поютъ:

Вынесли мы чуму (mór) изъ села.

Достойно вниманія, что, по представленію русскаго народа, коровья смерть, т. е. чума рогатаго скота, пробѣгаетъ по селамъ въ февралѣ чахлая и заморенная, въ видѣ старухи въ бѣломъ саванѣ. Въ то же время появляется и Кумаха — олицетвореніе лихорадки, посылающая своихъ сестеръ-губительницъ въ міръ людей знобить, грѣшное тѣло мучить. По мнѣнію русскихъ старухъ, вообще болѣзни тощія и заморенныя, просидѣвъ зиму въ снѣжныхъ горахъ, *наканунѣ 1-го мая* (уже на послѣднемъ рубежѣ лѣта) разбѣгаются по бѣлому свѣту и нападаютъ на неосторожныхъ.

Страшнѣе всего для человѣка заразныя болѣзни. Для огражденія себя и скотины отъ губительнаго дѣйствія заразы, человѣкъ издревле прибѣгалъ къ разнымъ обрядовымъ дѣйствіямъ и заклинаніямъ. Западные славяне охраняли себя отъ чумы и вообще заразы ежегоднымъ исполненіемъ обрядовъ проводовъ и изгнанія смерти»[1]).

Что весна считается въ народномъ представленіи временемъ опаснымъ для здоровья, мы уже видѣли, когда рѣчь шла объ очищеніяхъ водою. Я указалъ тогда чисто календарный источникъ этого мнѣнія. Подобнымъ взглядомъ на весну объясняется и вопросъ евреевъ Христу и въ чешской пѣснѣ на ранило: «Pane, mãš-li zimici?»[2])

При предложенномъ мною объясненіи обрядовъ изгнанія вполнѣ понятно и существованіе его двухъ цикловъ, т. е. соб-

1) *Вѣстн. Евр.* 1895, Іюль, стр. 141—142.
2) Erben, Pr. p. a. ř. str. 60; см. выше стр. 100 и 263—265.

ственно повторенія того же дѣйствія въ концѣ весны или въ началѣ лѣта. Мы видѣли уже, что всѣ несомнѣнно очистительные обряды производятся также дважды и именно одновременно съ обрядами изгнанія. Существованіе второго цикла я буду имѣть случай объяснить нѣсколько дальше. Покамѣстъ я отмѣчу только, что въ немъ изгоняется въ Россіи миѳическій образъ вполнѣ аналогичный тому значенію, какое я старался придать чешской «Смерти». Мы видѣли, что изгоняется русалка, т. е. нечистая и зловредная таинственная сила.

Нѣсколько обособленное мѣсто занимаетъ топленіе Костромы. Эту фигуру въ ея современномъ обрядовомъ примѣненіи мы поймемъ яснѣе, ознакомившись съ другимъ типомъ обрядовыхъ изгнаній. Въ древнемъ Римѣ на иды марта (15-го числа) носили чучело мужчины и, прогнавъ его розгами черезъ весь городъ, сжигали и хоронили. Эта фигура называлась Mamurius Veturius. По общему признанію, этимологія этого имени указываетъ на связь со словами Marmar=Mars (изъ пѣсни Арваловъ) и vetus, veter. Мамурій - Ветурій представлялъ, такимъ образомъ, какъ бы стараго Марса въ противоположеніе новому, только что народившемуся[1]. Изъ аналогіи съ Харилой дельфійскаго обряда, мнѣ кажется, вполнѣ ясно видно, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ олицетвореніемъ стараго мартовскаго года. Какъ въ Харилѣ изгоняли и хоронили извѣстный истекшій календарный срокъ, такъ и изгоняя Мамурія-Ветурія, входили въ новый періодъ времени, новый годъ. Лишь впослѣдствіи смыслъ обряда былъ забытъ, и потребовалась такъ же, какъ и для Харилы, этіологическая легенда, чтобы объяснить его.

Изгнаніе Ветурія въ имѣющихся о немъ извѣстіяхъ не выставлено, какъ обрядъ очистительный, и поэтому я не упоминалъ о немъ до сихъ поръ. Это обрядовое представленіе мыслится такимъ образомъ исключительно, какъ изгнаніе извѣстной

---

1) Mannh. W. u. Fk. II, s. 297—298; Usener въ *Rhein. Mus.* XXX, s. 213; Roscher's, Ausf. Lex. II,2, s. 2409.

олицетворенной поры времени. Подобныя изгнанія сохранились и по всему лицу современнаго европейскаго фольклора. Извѣстны напримѣръ: оплакиваніе и похороны прошлаго года, справляемыя во Франціи и во французской Швейцаріи 31 декабря или 1-го января. Фигура, о которой шуточная уже теперь пѣсенка поетъ, что она умерла отъ пьянства, называется «le bon homme Sylvestre»[1]). Она внѣ всякаго сомнѣнія изображаетъ собою годъ, истекшій ко дню св. Сильвестра. Такой же смыслъ имѣютъ и проводы старухи, «Befana» или «Befania», отмѣченные въ Италіи (въ Римѣ, въ Тосканѣ и въ другихъ мѣстахъ)[2]). Интересный обрядъ такого же чисто календарнаго свойства разсказалъ Либрехтъ. Въ Алатри (около Рима) 28 марта особая процессія ходила къ обѣднѣ въ маленькую церковь Богородицы и потомъ отправлялась къ Porta Bellona. Здѣсь на стѣнѣ находилось рельефное изображеніе двухъ фигуръ; одна называлась Marzo, а другая Aprile. Фигура Марта избивалась камнями. Подобный же обычай существовалъ и въ Геймбергѣ близъ Вѣнскихъ воротъ. Только фигуры назывались тутъ подъ вліяніемъ столь распространенныхъ въ Германіи споровъ зимы и лѣта именами этихъ временъ года[3]).

Всего чаще въ современномъ фольклорѣ изгнанія имѣютъ не строго календарный смыслъ. Изгоняется обыкновенно олицетвореніе какого-нибудь цикла праздниковъ, или поста, или одного изъ временъ года. Изгнанія подобнаго рода уже неоднократно подробно отмѣчались въ миѳологіяхъ и изслѣдованіяхъ по фольклору. Такъ въ Италіи, Франціи, Германіи, Россіи и Чехіи справляются шумныя, носящія повсемѣстно юмористическій, маскарадный характеръ похороны Карнавала, Фашинга,

---

1) Usener, l. c. s. 195; объ изгнаніи св. Сильвестра см. еще Vernaleken, M. u. Ges. s. 291; Mannhardt, W. u. Fk. I, s. 386.

2) Usener, l. c. s. 197—198.

3) Liebrecht, Zur Valkskunde, s. 412—413; прив. также у Вс. Миллера, Русск. Масл. и Зап.-Евр. Карнавалъ, стр. 34—35.

Масляницы, Мясопуста, «boeuf gras» и проч. За этимъ слѣдуетъ не менѣе торжественное и также шуточное сожженіе на 5-ой недѣлѣ поста бумажнаго изображенія «Micarême», что соотвѣтствуетъ итальянскому «segare la vecchia» или «vecchia da brusar» [1]). Равнымъ образомъ изгоняется въ Сербіи великій постъ, олицетворяемый подъ названіемъ бабы Коризмы [2]). Въ Германіи изгоняютъ и Ostermann'a [3]).

Схожимъ обрядовымъ дѣйствомъ заканчивается и циклъ весеннихъ праздниковъ. Тутъ сжигается или топится олицетвореніе самой весны. Подобное значеніе именно и имѣютъ въ глазахъ современнаго простонародья похороны Костромы. Обрядъ этотъ называется прямо Проводами весны [4]). Пѣсня, которая поется при этомъ, также, какъ французская пѣсенка о «bon homme Sylvestre», изображаетъ Кострому веселой и гульливой дѣвушкой, потому что она представляетъ собою пѣвунью и плясунью весну съ ея хороводами, играми и прочими забавами [5]). Русскіе проводы весны въ этомъ отношеніи принадлежатъ къ одной категоріи съ существующимъ кое-гдѣ финаломъ нѣмецкаго майскаго праздника, когда одѣтую въ зеленыя вѣтви фигуру топятъ, раздираютъ на части, или когда ей отрубаютъ голову [6]). Тотъ же первоначальный смыслъ имѣетъ и отмѣченное Маннгардтомъ въ Австріи и Франціи возстановленіе майскаго

---

1) Вс. Миллеръ, l. c. стр. 33—34 и 36; Mannh. W. u. Fk. I, 410; Frazer, Golden Bough. I, p. 272—275; Usener въ *Rhein. Mus.* XXX, ss. 192—194 и 200; Č. *L.* IV (1894) str. 298; Ш. В. стр. 333, *Смол. Вѣстн.* 1896, № 27, стр. 4 и т. д.

2) Милићевић, Ж. Срба Сељ. стр. 89, 93, 107 и 546; Березинъ, Хорв. Далм. и т. д. II, стр. 543—544; Караџић, Жив. и Об. стр. 23—24; ср. тоже въ Польшѣ, *Lud.* V, str. 281.

3) Panzer, Beitr. z. d. Myth. II, s. 78—79.

4) А. Н. Веселовскій, Гетеризмъ и побр. въ купальской обрядности, *Ж. М. Н. Пр.* 1894, февраль, стр. 314; *Этногр. Сб.* I, стр. 56; *Зап. Общ. Арх. Ист. и Этн. при Казанск. Унив.* X (1892) стр. 119 — 121; ср. Сахаровъ, Сказ. II, стр. 214—215.

5) Собр. у Ш. В. стр. 367—371.

6) Mannh. W. u. Fk. I, s. 347—349 и 321; Sommer, s. 152.

дерева на Ивановъ день, при чемъ оно сжигается въ Купальскомъ кострѣ[1]).

Теперь все это конечно забава, игра, послѣднiй аккордъ оборвавшагося разгула праздничныхъ развлеченiй. О серьезномъ смыслѣ всѣхъ этихъ обрядовъ народъ, конечно, позабылъ уже давнымъ давно. Однако, если въ основѣ своей всѣ эти изгнанiя, сожженiя и топленiя имѣли какое-нибудь серьезное религiозно-хозяйственное значенiе, оно не могло не быть въ самой тѣсной связи съ очищенiемъ. Когда изгонялось олицетворенiе извѣстнаго промежутка уже пережитаго времени, изображавшая его фигура брала на себя все то злое, недоброе, опасное, всю скверну прошлаго, чтобы въ будущемъ ждало одно только полное благополучiе и довольство. Особенно vere novo хотѣлось начать жить сначала, войти въ новую пору, избавившись отъ всего гнетущаго и мѣшающаго полному счастью.

Въ сторонѣ отъ обрядовъ очищенiя и внѣ всякой связи съ ними остается однако третiй родъ изгоняемыхъ олицетворенiй; онъ разсматривался до сихъ поръ всегда совмѣстно съ только что изложенными обрядовыми дѣйствами. Я разумѣю нѣмецкiе споры Зимы и Лѣта, имѣющiе свою длинную литературную исторiю отъ временъ Карла Великаго до нашихъ дней[2]). Эта литературная исторiя открывается, какъ извѣстно, латинской эклогой, приписанной рукописями IX вѣка знаменитому Алкуину[3]). Эклога вся построена по образцу Виргилiевыхъ, и только поютъ амобейную пѣсню или споръ не пастухи, а аллегорическiя фигуры, изображающiя зиму и весну. Народный сюжетъ здѣсь такимъ образомъ лишь воспроизведенъ; поэтъ имъ воспол-

1) Ibid., s. 177—179 и *Z. f. O. V.* II, s. 194.

2) См. объ этомъ прежде всего у Гримма D. M. главу, озаглавленную Sommer und Winter; см. также Hönig статью въ *Z. d. V. f. V.* III, s. 226—227; А. Н. Веселовскiй, Три Главы изъ Ист. Поэт. стр. 19 и слѣд. отд. отт. и Lilienkorn, Deutsch. Leb. s. XLIX и слѣд.

3) См. *Mon. Germ. Hist.* Poetae Latini Aevi Carolini, Berlin, 1881, 4^0, t. I, p. 270—272.

зовался, вовсе не имѣя даже ввиду подладиться подъ тонъ народной поэзіи, или воспроизвести болѣе или менѣе близко ея наиболѣе характерныя черты. Однако мысли чисто народныя, несомнѣнно близкія хозяйственнымъ устоямъ сельской жизни, на каждомъ шагу встрѣчаются въ этомъ стихотвореніи и оттѣняютъ общій остовъ той недошедшей до насъ пѣсни, которую пѣли о зимѣ и лѣтѣ Франки VIII и IX вѣковъ. Весна начинаетъ съ пожеланія, чтобы прилетѣла ласточка:

Opto meus veniat cuculus, carissimus ales.

Зима, напротивъ, говоритъ, что прилетъ ласточки вовсе не желателенъ, и доказываетъ это указаніемъ на весеннюю голодовку, которую такъ подчеркиваютъ народныя поговорки и пословицы современнаго простонародья: «Iste (cuculus) famem secum semper portare suescit», говоритъ Зима[1]). Зима указываетъ также на трудовое значеніе весны, когда она говоритъ, что ласточка «generat forte labores». Подобныя выраженія лучше всего указываютъ на близость этого школьнаго произведенія къ народной поэзіи. Нѣсколько дальше зима и весна спорятъ и о томъ, кто изъ нихъ двухъ господинъ и кто слуга (стихи 35—43), совершенно такъ-же, какъ и въ современныхъ народныхъ спорахъ Зимы и Лѣта. Этотъ мотивъ встрѣчается напримѣръ въ самой старой пѣснѣ подобнаго рода; ее сохранилъ намъ одинъ летучій листокъ 1580 года. Здѣсь зима также говоритъ:

So bin ich der Winter ich gib dirs nit recht
O liebe Sommer du bist mein knecht[2]).

Въ XVI в. этотъ споръ уже появляется въ отчетливо обозначенной обрядовой связи. Себастьянъ Франкъ въ своей книжкѣ, напеча-

---

1) Пословицы подобнаго склада сведены выше на стр. 66—68.
2) У Уланда, № 8; у Лиліенкорна Deutsch. L. № 52; тоже Erk-Böhme, D. Lh. № 1066, III, s. 11.

танной въ 1542 году, разсказываетъ, что на 5-ой недѣлѣ великаго поста въ Франконіи носятъ двѣ фигуры, изъ которыхъ одна называется Зимой, а другая Лѣтомъ. Зима и Лѣто вступаютъ въ единоборство; и побѣждаетъ, конечно, лѣто[1]). Точно пріуроченной къ воскресенью Laetare[2]) эту игру назвать однако нельзя: ее справляютъ, и на Пасху[3]), и на Рождество[4]). Гансъ Саксъ изобразилъ ее на св. Матѳея (12/25 февраля)[5]).

Пѣсня XVI в. сохранилась до нашего времени въ трехъ различныхъ варіантахъ, и во всѣхъ нихъ мы находимъ то же самое замѣчаніе, что лѣто слуга зимы, которое мы видѣли еще въ «Conflictus veris et hiemis[6])». Остальные извѣстные мнѣ шесть варіантовъ[7]), такъ сказать, откололись отъ основной пѣсенной традиціи. Однако и среди нихъ многіе сохранили старинный, типичный припѣвъ, иногда нѣсколько измѣняющійся; онъ звучалъ въ XVI вѣкѣ:

Der Sommer (или der Winter) ist fein[8]).

По своему складу теперешніе варіанты принадлежатъ, какъ мы это видѣли, къ поздравительнымъ пѣснямъ, и исполняются двумя только пѣвцами; согласно этому они относятся къ тому, что называется амобейнымъ пѣніемъ и входятъ въ довольно

---

1) Weltbuch. 1542. Bl. 1316, прив. и у Уланда, Schriften, III, s. 18.

2) Какъ пьесы: Ditfurt, Frank. Volksl. II, № 378; Erk-Böhme, D. Lh. III, s. 18, № 1071; Vernaleken, M. und gebr. s. 297.

3) Erk-Böhme, D. Lh. III, s. 13, № 1067.

4) Habermann, Aus d. Vl. des Egerl. s. 78.

5) Hans Sachs herausg. von A. v. Keller, Bd. IV, s. 255 — 262: «Ein Gesprech zwischen dem Somer und dem Winter»; ср. польскую пословицу: «Św. Maciej zimę traci lub zbogaci» Петрушевичъ, Обще-русск. дневникъ, стр 27.

6) Erk-Böhme, D. Lh. № 1067; Süs. № 53; Schlossar, D. Volksl. aus Steiermark, s. 392, № 354 и Erk-Böhme, l. c. № 1070.

7) Erk-Böhme, l. c. №№ 1068, 1069, 1071; Hruschka-Toischer, D. Vl. aus Böhmen, №№ 70—72; Vernaleken, M. und Gebr. s. 297—298; *Z. d. V. f. V.* III, s. 226—226.

8) Erk-Böhme, l. c. № 1066.

обширную литературу тѣхъ пѣсенныхъ споровъ, которымъ А. Н. Веселовскій въ обнародованныхъ до сихъ поръ главахъ своей поэтики придалъ такое важное значеніе въ развитіи народнаго поэтическаго стиля [1]).

Споръ Зимы и Лѣта есть обрядовая игра чисто нѣмецкая. Тѣ два примѣра подобныхъ споровъ, которые записала въ Бѣлоруссіи г-жа Радченко, надо вѣрнѣе всего отнести также на счетъ нѣмецкаго вліянія [2]), можетъ быть черезъ Польшу [3]). Однако нерѣдко дѣлались попытки подыскать аналогіи къ нѣмецкому спору зимы и лѣта и далеко за предѣлами всякаго нѣмецкаго вліянія; ихъ находили въ древности и у современныхъ дикарей. Вотъ два обряда, наиболѣе близкіе къ разбираемой нѣмецкой игрѣ. Геродотъ разсказываетъ, что въ Египтѣ у храма Вулкана стояли двѣ статуи, носившія названіе зимы и лѣта. Статуя лѣта получала приношенія, а статуя зимы предавалась поруганію [4]). Это нѣсколько напоминаетъ Marzo и Aprile приведеннаго выше итальянскаго обряда. Игра, еще болѣе схожая съ нѣмецкимъ споромъ, разыгрывается у Эскимосовъ [5]). На одинъ изъ осеннихъ праздниковъ молодежь разбивается на два отряда: тѣ, кто родился зимой, называются дѣтьми зимы, а тѣ, кто родился лѣтомъ—дѣтьми лѣта. Обѣ партіи берутся за противоположные концы веревки и начинаютъ

---

1) См. его статьи: Объ эпич. повт. *Ж. М. Н. Пр.* 1897, № 4-ый, стр. 2; Псих. парал. ibid. 1898, № 3-ій, стр. 34—40 и Три главы, стр. 9—10, отд. отт.; кромѣ этого см. Böckel, Hess. Vl. ss. XI — XIV; Uhland, Schriften, III, s. 181 и слѣд.; Pitrè, Studi di p. pop. pp. 47, 83, 111 — 116 и др.; Nigra, La p. pop. it. p. XV — XXIV; Gust. Meyer Ess. und st. I, s. 406; G. Paris въ *Journ. des s.* 1892, Novembre, p. 156—161; Wilmotte въ *Bull. de F. L. Wallon*, 1891, p. 15—18; Mélusine, I, p. 571—578.

2) Гом. нар. п. № 1 — 2 (въ отд. веснянокъ) *З. И. Р. Г. О.* XIII,2 и Аѳан. Поэт. В. III, стр. 691.

3) Споръ зимы и лѣта въ формѣ игры отмѣченъ около Кракова; эта игра введена въ масляничную поздравительную пѣсню, которая называется «chodzić na bachuski»: Kolberg, Lud. V,1, str. 263—264; тоже производится и у словенцевъ, причемъ лѣто называетъ: «zeleni Juri»: Pajek, Črt. str. 65.

4) Геродотъ, II, 121; прив. у Liebrecht'a, Zur Volkskunde, s. 413.

5) Boas, The Central Eskimos, p. 605.

каждая тянуть въ свою сторону, кто кого перетянетъ. Если дѣти лѣта побѣдятъ, то это значитъ, что можно еще ждать хорошей погоды.

Оба эти послѣдніе приведенные обряда, мнѣ кажется, проливаютъ нѣкоторый свѣтъ на сокровенный и, конечно, также забытый смыслъ нѣмецкой игры. Сопоставлять ее съ изгнаніемъ смерти едва ли нужно; вѣрнѣе всего эти два обрядовыя дѣйства, хотя они и могли слиться, когда ихъ смыслъ уже былъ забытъ, въ основѣ своей ничего общаго другъ съ другомъ не имѣютъ. Зима вовсе не такъ категорически изгоняется, какъ смерть; она споритъ, мѣряется съ лѣтомъ. Это указываетъ именно на гаданіе или заклинаніе, какъ въ египетскомъ и эскимосскомъ обрядахъ. Возможно, что въ обряды типа изгнанія споръ зимы и лѣта вошелъ только гораздо позже, когда очистительное значеніе, лежащее, какъ я старался показать, въ основѣ всякаго изгнанія, уже было совершенно забыто и сохранилась только одна чисто календарная, шуточная забава.

II.

Во всѣхъ славянскихъ земляхъ среди весеннихъ обрядовъ чуть не первенствующее мѣсто занимаютъ поминки на кладбищахъ. О нихъ упоминаетъ еще Стоглавъ въ 23-емъ Вопросѣ: «Въ Троицкую Субботу по селамъ и по погостамъ сходятся мужи и жены на жальникахъ (общихъ могилахъ) и плачутся по гробомъ съ великимъ кричаніемъ. И егда начнутъ играть скоморохи, и гудцы, и пречудники, они же, отъ плача преставше, начнутъ скакати и плясати, въ долони бити, и пѣсни сатанинскія пѣти, на тѣхъ же жальникахъ, обманщики и мошен-

ники»[1]). Почти въ такомъ же видѣ и до сихъ поръ на Родительскую субботу или на Ѳомино воскресенье т. е. на Радуницу или на Навій день, совершаетъ и городское, и сельское простонародье, обрядъ поминокъ. Народъ сходится на кладбища, приноситъ съ собою, чѣмъ выпить и закусить, и располагается на могилахъ родителей и родственниковъ. Сначала духовенство служитъ литіи и панихиды, а по отходѣ ихъ начинается пированье, поются пѣсни и выходитъ нѣчто въ родѣ всенародной оргіи[2]).

Какъ большинство обрядовъ, и эти ежегодныя поминки совершаются болѣе торжественно и устойчиво въ Малороссіи и Бѣлоруссіи. По свидѣтельству Чубинекаго, въ Дубенскомъ уѣздѣ общая заупокойная трапеза происходитъ даже въ притворѣ церкви или въ церковной оградѣ, и на ней присутствуетъ и духовенство. Заупокойная обѣдня служится также сообща всѣмъ селомъ. Въ Переяславльскомъ уѣздѣ подобный общій обѣдъ устраивается на кладбищѣ. При этомъ каждый отецъ семейства вконцѣ частной панихиды на могилѣ родителей разбиваетъ крашанку объ крестъ и послѣ этого отдаетъ ее нищимъ на споминъ души. На самую могилу бросаютъ еще соль и остатки «свяченаго» кушанья; выливаютъ даже рюмку водки и приговариваютъ, обращаясь къ покойникамъ: «іжте, пийте, виривайте (?) и насъ споминайте»[3]).

Совершенно также поминаютъ и угощаютъ покойниковъ и въ Бѣлоруссіи. Здѣсь этотъ обрядъ, какъ извѣстно, называется Дзяды[4]). Когда могилы поливаютъ виномъ и начинаютъ сами ѣсть и пить, здѣсь приговариваютъ:

---

1) Буслаевъ, Ист. Хр. стр. 241.

2) Снегиревъ, Пр. р. пр. III, стр. 47, 48 и 51; Сахаровъ, Сказ. II, стр. 185 и 188—190; Терещенко, Бытъ, VI, стр. 149—150; Калинскій, Церк. нар. мѣсяц. *З. И. Р. Г. О.* VII, стр. 465 и слѣд.; Роговъ, Мат. для оп. быта Пермяковъ, *Пермскій Сборникъ*, ч. 2-ая, стр. 29.

3) Чубинскій, Труды, III, стр. 27—29.

4) *Этнографическій Сборникъ*, II, стр. 212—214 и III, стр. 153—154; Крачковскій, Бытъ зап. русск. селянина, стр. 121.

Святые радзицели
Што одъ насъ поляцѣли,
Ходзице къ намъ
Будзимъ ясци, что Богъ дау...

или: «святыи радзицели, ходзице, ходзице къ намъ ѣсци, что Богъ давъ»[1]). Тутъ сознаніе, что заупокойная трапеза есть угощеніе или жертвоприношеніе покойникамъ, сохранилось такимъ образомъ въ полной силѣ.

Въ старину въ Великороссіи и въ Сибири эти поминки имѣли мѣсто и не только въ честь родителей или вообще предковъ. Въ Москвѣ, въ Устюгѣ Великомъ, въ Иркутскѣ и въ другихъ мѣстахъ ходили на Семикъ или Пятидесятницу молиться и справлять тризну въ такъ называемые Убогіе дома, Скудельницы, Буйвища или Гноища, гдѣ погребались всѣ, кому не довелось пріобщиться передъ смертью. Во время традиціонныхъ всеобщихъ поминокъ очевидно считали благочестивымъ дѣломъ вспомнить и объ этихъ погибшихъ душахъ, помолиться за ихъ спасеніе и принести имъ въ тоже время жертву[2]).

У южныхъ славянъ совершенно схожій обычай въ томъ же календарномъ пріуроченіи мнѣ извѣстенъ у Лемковъ и въ Сербіи. Здѣсь также въ сопровожденіи священника ходятъ на Ѳомино воскресенье на кладбища и тамъ служатъ панихиды по предкамъ. Обрядъ этотъ носитъ названіе «Задушница»[3]).

Поминанія покойниковъ, какъ и очищенія, не составляютъ, разумѣется, обряда исключительно весенняго. Они совершаются, можно сказать, рѣшительно во всѣ знаменательные моменты на-

---

1) Крачковскій, ibid., стр. 114; *Смоленскій Вѣстникъ*, 1890, № 39, стр. 3; тоже у Снегирева и Сахарова passim.

2) Снегиревъ, Простон. р. пр. III, стр. 50—51 и 177—210; Терещенко, Бытъ, IV, стр. 150; *Московскія Вѣдомости*, 1894, № 149, стр. 5 (фельетонъ).

3) Řehoř, Kal. z. nar. živoła L. Č*Mkr*Č. str. 362; Карапиħ Ж. и Об. стр. 23; Милиħевиħ, Живот. с. сељака, стр. 107, § 9.

роднаго календаря. Пріуроченіе ихъ къ веснѣ однако не можетъ не имѣть спеціальнаго смысла. Если въ это время года считается необходимымъ общаться съ предками, помолиться и имъ и за нихъ, угостить ихъ, т. е. задобрить, умилостивить, это дѣлается не спроста. Проф. Смирновъ, описывая такое кормленіе предковъ у Мордвы, объясняетъ это обыкновеніе тѣмъ, что «предки первые хранители интересовъ своего потомства»[1]; изъ подобнаго представленія весенній культъ предковъ объясняется вполнѣ ясно: съ точки зрѣнія всякаго ревнителя культа предковъ необходимо задобрить этихъ «хранителей интересовъ своего потомства» именно весною, въ самый важный моментъ хозяйственнаго года. Весенній культъ покойниковъ въ существѣ дѣла преслѣдуетъ тѣже цѣли, что и очищенія. Первобытному хозяину мало того, что онъ избавится отъ всякой скверны, что онъ очиститъ свой домъ и свое хозяйство отъ всякой порчи, отъ всякаго посторонняго вліянія; если онъ чтитъ своихъ предковъ, ему необходимо задобрить, упросить и ихъ: пусть они не только не помѣшаютъ ему воспользоваться всѣми благами, которыя ему сулитъ весна, но по возможности пусть они еще помогутъ ему своимъ таинственнымъ, вѣщимъ вліяніемъ на его судьбу, и слѣдовательно на его хозяйство.

При такой, какъ мнѣ кажется, единственно возможной интерпретаціи нашихъ весеннихъ поминальныхъ обрядовъ представляется только страннымъ, почему они оказываются пріуроченными къ самому концу весны, когда прошли всѣ главныя работы, когда уже посѣяно поле ярового, а озимое уже скоро начнетъ колоситься? И рядомъ съ этимъ вторымъ цикломъ поминаній родителей дѣйствительно существуетъ и гораздо болѣе раннее ихъ чествованіе, какъ разъ соотвѣтствующее по времени началу

---

1) См. ниже стр. 300, прим. 1-ое.

сельско-хозяйственныхъ работъ. По сообщенію проф. Соболевскаго, въ домонгольскую пору жертва «навьямъ», т. е. предкамъ производилась въ четвергъ на страстной недѣлѣ. При этомъ для предковъ топилась и баня [1]). Поминаніе покойниковъ въ Великій четвергъ знаетъ и Стоглавъ [2]). Въ Малороссіи до сихъ поръ этотъ день еще называется «Навскій великдень». По народному повѣрью, мертвецы въ полночь встаютъ изъ гробовъ и идутъ въ церковь подъ предводительствомъ того изъ своей среды, кто при жизни былъ священникомъ. Двери церкви сами отворяются передъ ними, и они служатъ пасхальную обѣдню. Къ утру они уже вновь уходятъ на кладбище. И горе тому, кому удастся подсмотрѣть это страшное богослуженіе [3]). Указанія на поминки на пасхальной недѣлѣ сохранились изъ Польши отъ XVI, XVII и XVIII вв. Тутъ все происходитъ совершенно также, какъ и у насъ на Ѳомино воскресенье: въ полномъ сборѣ идутъ семьи на кладбище, ѣдятъ на могилахъ «Kulisz» и пляшутъ «taniec umarlych» [4]). Также на Пасху устраиваются поминки и у Чеховъ [5]). Въ Сараевѣ это происходитъ на «Велики петак» [6]).

Къ этимъ свѣдѣніямъ интересно прибавить и извѣстія о соблюденіи того же самаго обряда у нашихъ инородцевъ; онъ пріурочивается у нихъ также къ началу весны и при этомъ совершается въ формахъ въ высшей степени архаичныхъ. Можетъ быть, онъ отражаетъ болѣе древній моментъ обрядовой эволюціи, общій инородческому міру съ близко соприкасавшимся съ нимъ міромъ славяно-русскимъ.

---

1) *Живая Старина* (1891) вып. IV, стр. 229.
2) Буслаевъ, Истор. Хр. стр. 242 (вопросъ 26-ой).
3) Чубинскій, Труды, III, стр. 14—15.
4) *Wisła*, IV (1890) str. 278—280.
5) Hanuš, Bajeslov. Kal. str. 129.
6) Лилек, см. въ *Гл. Земельск. Муз.* VI (1894) стр. 153.

Наши инородцы не только ходятъ на могилы и тамъ трапезуютъ, они не только приносятъ жертвы въ родовыхъ куалахъ, они самымъ реальнымъ образомъ дѣйствительно угощаютъ своихъ покойныхъ предковъ, либо оставляя во время пиршества пустыя мѣста, либо давая накрытому столу нѣкоторое время постоять, чтобы мертвецы могли сѣсть за него и поѣсть всласть, либо наконецъ выставляя кушанья на улицу у порога избы, увѣренные, что предки придутъ и отвѣдаютъ приготовленныхъ для нихъ яствъ. Кромѣ этого совершенно также, какъ въ древне-русскомъ извѣстіи, сообщенномъ проф. Соболевскимъ, они еще топятъ бани, воображая, что туда придутъ помыться ихъ умершіе родичи. У Черемисовъ это производится въ четвергъ на страстной недѣлѣ, у Вотяковъ на *Будзиналъ*, у Чувашей на *Колымъ-конъ*, т. е. на Пасху [1]). Черкесы до принятія могометанства ходили на могилы на вербный день, *чушгахъ*. Осетины угощаютъ своихъ предковъ на *Рамонъ-бонъ* и на *Лаусъгананъ* (3-ья и 4-ая недѣля великаго поста) [2]).

Передъ началомъ весеннихъ работъ призываются духи умершихъ предковъ и въ Индіи у Драовидійскихъ племенъ [3]).

На происхожденіе пріуроченія поминальныхъ обрядовъ къ недѣлѣ св. Отецъ, т. е. къ недѣлѣ предшествующей Духову дню и Троицѣ, указанія даетъ ея названіе Русалья или Русальная недѣля [4]). На Руси это названіе вошло въ употребленіе еще съ

---

1) Смирновъ, Мордва, гл. V, *Изв. Общ. Арх. Ист. и Этнографіи при Каз. Унив.* т. XI (1893) стр. 556 и XII (1894) стр. 313; Знаменскій, Горные Черемисы Казанскаго края, *Вѣстн. Евр.* 1867, декабрь, стр. 64—65; Тезяковъ, Праздники и жертвоприношенія у вотяковъ-язычниковъ, *Новое Слово*, 1896, январь, стр. 4; Магницкій, Матеріалы къ объясн. старой чувашской вѣры, 7-ой вып. стр. 104.

2) Дубровинъ, Истор. войны и влад. р. на Кавказѣ, I, стр. 108, 302 и 304.

3) Crooke, The pop. rel. of India, II, p. 292.

4) Снегиревъ, Простон. р. пр. IV, стр. 14—15; Терещенко, Бытъ, VI, стр. 136; Петрушевичъ, Общер. дн. стр. 51—52; Калинскій, Церк. нар. Мѣсяц. *З. И. Р. Г. О.* VII, стр. 469; Чубинскій, Труды, III, стр. 185.

XII вѣка[1]). У Болгаръ Духовъ день зовется также Русали и предшествующая ему недѣля Русальницы[2]). Также точно зеленыя святки у румынъ—rusale, rusali, у албанцевъ rsciái, rrsciái, у сербовъ rusalje, rusalji, у словинцевъ—risale, у словаковъ—rusadlje, rusadla, у чеховъ rusadla, rusadle; по словински risalček стало наименованіемъ и вообще мая мѣсяца[3]). Что въ основѣ этой терминологіи лежатъ греко-латинскія Ῥουσάλια, Rosalia, Rosaria, dies Rosationis, dies Rosarum, это показали уже давнымъ—давно Миклошичъ и Томашекъ[4]). «Старинная праздничная обрядность, говоритъ Томашекъ, перешла отъ романизованнаго населенія (сѣверной Греціи) на славяно-болгарское»[5]). Когда рѣчь шла объ обрядахъ «по цвѣточки», мы уже видѣли основное значеніе празднества розъ[6]). Съ нимъ намъ прійдется встрѣтиться и еще по другому поводу. Теперь мнѣ важно отмѣтить отчасти уже указанный Томашекомъ поминальный его характеръ.

Такой характеръ когда-то носили Русаліи во Ѳракіи[7]). Въ этомъ смыслѣ въ высшей степени интересны приведенныя Томашекомъ надписи изъ окрестностей Драмы; изъ нихъ видно, что на совершеніе Розалій надъ покойниками завѣщались даже цѣлыя состоянія[8]). Схожія надписи Томашекъ приводитъ и изъ Италіи, при чемъ здѣсь Rosaria носятъ даже одновременно особенно краснорѣчивое для насъ названіе *Parentalia*[9]).

---

1) Ипатьевская лѣтопись, см. года 1174, 1177, 1195 и 1262.

2) Каравеловъ, Пам. стр. 125; Чолоковъ, Бълг. нар. сб. стр. 39; Качановскій, Пам. болг. нар. тв. стр. 11.

3) Miklosich, Christliche terminologie der slav. Sprache. Wien, 1875, s. 25—26, прив. у Веселовскаго, Розысканія, XIV, стр. 264.

4) Miklosich, Die Rusalien *Sitz. d. Wiener Akad.* Phil. hist. classe XLVI (1864) s. 386—405 и Tomaschek, Ueber Brumalien und Rosalia ibid. LX (1869) s. 369 и f.

5) Tomaschek, l. c. s. 373.

6) См. выше стр. 166—167.

7) Rodd, The customs f. Lore of modern Greace, p. 139.

8) Томашекъ, l. c. стр. 373—374.

9) Ibid. 377—379.

Повидимому черта эта присуща цвѣточному празднику искони. Поминаніе предковъ, связанное съ украшеніемъ гробницъ цвѣтами, восходитъ и къ классическому періоду античной религіи. «Праздникъ цвѣтовъ (въ мѣсяцѣ Anthesterion), пишетъ Момзенъ, считался неблагопріятнымъ временемъ, отнюдь не годнымъ для какихъ-нибудь дѣлъ; въ это время полагали, что можно было видѣть души умершихъ» [1]). Только государственной важности и полной жреческой торжественности этотъ праздникъ въ классическую пору не достигъ. Онъ ютился скорѣе въ частной жизни, имѣлъ значеніе для средняго обывателя, соблюдался народомъ по традиціи, принадлежалъ скорѣе къ тому, что можно было бы назвать языческимъ фольклоромъ. Вотъ почему съ уничтоженіемъ государственныхъ культовъ въ переходное время между язычествомъ и христіанствомъ онъ получилъ нѣкоторое офиціальное признаніе. Онъ какъ разъ принадлежалъ къ такимъ безразличнымъ празднествамъ, въ которыхъ могли принимать участіе и христіане. Томашекъ прекрасно охарактеризовалъ эту группу праздниковъ: «Это праздники, говоритъ онъ, либо выражающіе обновленіе явленій природы, какъ засѣвъ, уборка, выжимка винограда и нашъ лѣтній праздникъ, либо относящіеся къ рожденію и смерти» [2]). Въ Италіи Rosaria дѣйствительно и упоминаются главнымъ образомъ въ такихъ памятникахъ, какъ Feriale Campanum (387 г. по Рож. Хр.) и Kalendarium Lambecianum (387—361 г. по Рож. Хр.), составленныхъ при императорахъ Валентиніанѣ II и Констанціи II. Нѣтъ ничего удивительнаго поэтому, что вслѣдъ за надписями первыхъ вѣковъ христіанской эры этотъ праздникъ Русалій встрѣчается и въ христіанскихъ памятникахъ. Онъ очевидно былъ нѣкогда признанъ церковью и только отнесенъ насчетъ того или иного святого. При этомъ изъ его стараго ритуала

1) Feste der st. Athen, s. 390.
2) Томашекъ, l. c. стр. 375.

могъ сохраниться на церковной почвѣ всего легче именно его поминальный характеръ. Я уже указалъ выше на «ῥοδισμος S. Timothei Patriarchae»[1]). Такой же смыслъ имѣетъ и это странное мѣсто изъ такъ называемаго «иного житія св. Николая», которое въ греческомъ подлинникѣ читается такъ: «φθάσαντος δὲ τοῦ καιροῦ τῶν ῥοσσαλίων τοῦ προπάτορος ἡμῶν ἁγίου Νικολάου, κατῆλθεν ἐν Μύροις τῇ μητροπόλει εἰς τὴν σύνοδον ὁ τοῦ θεοῦ δοῦλος Νικόλαος»[2]).

Поминальный характеръ Русалій лежитъ въ основѣ и вѣрованія въ русалокъ, распространеннаго почти повсемѣстно на Руси[3]). «Анализъ русскихъ суевѣрій, говоритъ А. Н. Веселовскій, приводитъ къ заключенію, что весеннія русаліи—главнымъ образомъ поминальный обрядъ; русалки = manes...... Покойниковъ хоронили въ языческую пору на горахъ, въ лѣсахъ, на распутьяхъ, спускали въ воду; оттого галицкія мавки=русалки представляются живущими на горныхъ вершинахъ, какъ наши русалки любятъ качаться на вѣтвяхъ деревьевъ. Ихъ преобладающій нынѣ водный характеръ можно было бы объяснить позднѣйшимъ обособленіемъ ихъ типа; горныя русалки наконецъ должны были исчезнуть въ мѣстности, гдѣ горы были рѣдки...»[4]) Такое воззрѣніе на происхожденіе народныхъ повѣрій о русалкахъ въ настоящее время, если не ошибаюсь, можетъ считаться общепризнаннымъ. На души умершихъ, которыхъ чествовали во время Русалій, перешло названіе праздника, и онѣ стали русалками. Остается только невыясненнымъ, почему покойники стали

---

1) Томашекъ, l. c. стр. 380 (Acta ss. Mai tom. II, p. 359).

2) Иное житіе св. Николая изд. арх. Леонидъ, О. Л. Др. П. сл. мою работу «Никола угодникъ и св. Николай»; греческій отрывокъ пр. Томашекомъ, l. c. стр. 379.

3) О русалкахъ см.: Снегиревъ, Пр. пр. IV, стр. 7 — 8 и 13 — 17; Сахаровъ, Ск. II, стр. 185, 196—197; Терещенко, Бытъ, VI, стр. 125—132 и 136—137; Ш. Мюзкр. I, стр. 196 — 198; Чубинскій, Труды, III, стр. 186; Аѳанасьевъ, Поэт. возз. III, стр. 124 — 125 и 243 — 244 и Фаминцынъ, Бож. др. сл. стр. 212—214.

4) Разысканіе, XIV, стр. 270.

представляться исключительно въ женскихъ образахъ, почему ихъ характернымъ признакомъ стала женская красота и длинные распущенные волосы? Но останавливаться на этомъ вопросѣ здѣсь, конечно, не мѣсто.

Если русалки въ основѣ своей ничто иное, какъ души умершихъ, естественно возникаетъ вопросъ о томъ, что такое «проводы русалки», которые я занесъ въ одинъ отдѣлъ съ очистительными обрядами. Можетъ быть это скорѣе проводы чествуемыхъ предковъ? Мнѣ кажется однако, что напротивъ, лишь полная переработка въ народномъ сознаніи этого образа, перелицовка его, дошедшая до совершеннаго забвенія о его первоначальномъ характерѣ, сдѣлала возможнымъ появленіе обряда проводовъ русалки; изгнаніе русалокъ есть ничто иное, какъ изгнаніе нечести. Русалка проникла въ обрядъ очищенія именно, какъ особый видъ напасти, которой надо особенно остерегаться какъ разъ въ то время, когда сталъ производиться обрядъ. Представленіе о русалкѣ, какъ о душѣ умершаго предка не имѣетъ тутъ вовсе мѣста. Дальнѣйшее видоизмѣненіе обряда составляетъ его сліяніе съ «проводами весны»; онъ принялъ тогда болѣе безразличный въ обрядовомъ отношеніи характеръ скорѣе провожанья, чѣмъ изгнанія.

Если русскія и южно-славянскія Русаліи представляютъ изъ себя ничто иное, какъ переживаніе занесеннаго вмѣстѣ съ христіанствомъ греко-римскаго праздника розъ, въ греко-римскомъ обрядовомъ обиходѣ и надо искать объясненія тому обстоятельству, что предки чествуются вторично въ концѣ весны совершенно такъ же, какъ когда то они чествовались и вначалѣ ея. Объяснить это поможетъ намъ то странное сліяніе цвѣточнаго праздника съ культомъ покойниковъ, которое мы видѣли въ Ѳракійскихъ Русаліяхъ. Что въ основѣ цвѣточнаго праздника лежитъ заклинаніе цвѣта хлѣбовъ, было уже достаточно разъяснено. Нѣсколько дальше мы увидимъ, что моментъ цвѣтенія хлѣбныхъ растеній считался у древнихъ въ высшей степени опаснымъ. Цѣлое множество предосторожностей, цѣлый рядъ

предохранительныхъ очищеній былъ нуженъ, чтобы съ цвѣтомъ не случилось бы какой-нибудь бѣды. Среди подобныхъ дѣйствій выдающееся мѣсто и занялъ культъ предковъ, «хранителей интересовъ своего потомства». Совершенно такъ же, какъ въ началѣ весны первобытный хозяинъ старался заручиться помощью умершихъ родичей, онъ приносилъ имъ вторичную жертву и во время цвѣтенія хлѣбовъ уже въ концѣ весны.

Мнѣ остается еще, раньше чѣмъ покончить съ весенними поминальными обрядами, отмѣтить ту ихъ черту, на которой особенно настаивало обличеніе Стоглава. Поминаніе изображается, какъ обрядъ веселый; во время него вошло въ обыкновеніе «играть скоморохи, и гудцы, и причудники, ониже отъ плача преставше, начнутъ скакати и плясати, въ долони бити, и пѣсни сатанинскія пѣти». Въ такомъ видѣ справлялись и русаліи. А. Н. Веселовскій остановился съ особеннымъ вниманіемъ на томъ значеніи, какое приняло это слово у насъ на Руси еще съ XI в. Въ Азбуковникѣ прямо переводится: роусаліꙗ = игры скоморошескія. Въ начальной лѣтописи (подъ 1067 годомъ) «роусальи» упоминаются рядомъ съ «скомрахы» и «гоусльми»; у Кирилла Туровскаго онѣ заканчиваютъ перечисленіе: «бѣсовьскꙑꙗ пѣсни, плѧсанье, боубнꙑ, сопѣли, гусли, пискове, играньꙗ неподобнꙑꙗ»; то же въ одномъ посланіи апостола Павла XIII вѣка и въ «Прошеніи апостольскомъ о мукахъ и о грѣсѣхъ и о покояніи и обрѣтеніи милости Господнѧ»; наконецъ въ Словѣ и въ Житіи св. Нифонта послѣ перечисленія различныхъ атрибутовъ народнаго веселья говорится: «и нарекоша игры тѣ русалія»[1]). Изъ приведенныхъ здѣсь мѣстъ слѣдуетъ, что русаліи вслѣдствіе ихъ особенно веселаго характера, слѣдовавшаго по словамъ Стоглава непосредственно за грустнымъ поминаніемъ, стали даже обозначеніемъ вообще народныхъ

1) **Веселовскій**, Разысканія, VII, стр. 189 и 204—207 и XIV, стр. 278—279.

игрищъ. Что игрища эти носили непремѣнно скоморошій характеръ, предполагать, мнѣ кажется, едва ли необходимо. «Заповѣдь ст҃ыхъ ѿц҃ъ ко и҆сповѣдающимсѧ с҃номъ и҃ д'щеремь» сопоставляетъ русалія съ колядами, а Стоглавъ, относя въ вопросѣ 24-омъ русаліи на Ивановъ день, говоритъ: «роусаліи о Іоанновѣ дни и навечерни рожьства Христова и Богоꙗвленіꙗ сходꙗтъ сꙗ моужие и жены и дѣвицы на нощное плещевание и на безчиннъꙑй говоръ и на бесовские пѣсни и на плꙗсание и на скаканіе и на богомерские дѣла»[1]). Это послѣднее извѣстіе несомнѣнно разумѣетъ именно народное гуляніе: пляски и хороводы, имѣющіе мѣсто какъ разъ на Рождественскія святки и также Ивановъ день. Можетъ быть, веселый характеръ русалій достаточно объясняется тѣмъ, что помимо собственно поминанія на Троицкой недѣли имѣютъ мѣсто и убиранье березокъ, и гулянье по цвѣточки, и хороводы. То и другое естественно должно было слиться вмѣстѣ, тѣмъ болѣе что на самихъ поминкахъ, заключавшихся пиршествомъ, дѣло, разумѣется, не могло и помимо всякого обрядового смысла веселія обходиться безъ пѣсенъ и плясокъ.

Однако А. Н. Веселовскій путемъ цѣлаго ряда въ высшей степени интересныхъ сближеній сдѣлалъ болѣе, чѣмъ правдоподобнымъ, что «Русаліи» была особая спеціальная игра военно-маскараднаго склада[2]). На особенностяхъ этой игры я здѣсь уже останавливаться не буду. Мнѣ прійдется еще коснуться ея въ особой связи нѣсколько дальше, когда пойдетъ рѣчь о весеннихъ играхъ и забавахъ.

---

1) Тихонравовъ, Памятники Отреч. лит. II, стр. 320 и Буслаевъ, Христом. 3-ье изд. стр. 242; Веселовскій, Разыск. XIV, стр. 279.

2) Ibid., стр. 262—267 и 271—277.

III.

До сихъ поръ мы видѣли общія предосторожности, принимаемыя для отвращенія всякой напасти и обезпеченія благопріятнаго исхода наступающихъ новыхъ заботъ. Каждый отдѣльный шагъ въ хозяйственной жизни также обставляется обрядовыми дѣйствіями. Англійскаго путешественника начала XIX в., Эллиса, поразила у полинезійцевъ потребность начинать всякое, даже самое простое дѣло съ молитвой или жертвоприношеніемъ [1]); то же самое онъ могъ бы несомнѣнно встрѣтить и на всемъ протяженіи европейскаго фольклора.

Сельско-хозяйственная жизнь открывается весною съ одной стороны облегченіемъ, какое доставляетъ выгонъ стада на пастбища, а съ другой напряженнымъ трудомъ на пашнѣ. Результаты этого послѣдняго скажутся, конечно, не скоро: только въ концѣ лѣта, а то и осенью выяснятся его окончательные результаты. Напротивъ отъ скотоводства въ первобытномъ хозяйствѣ именно весною и получается наибольшая прибыль. Мало того, что не надо уже заботиться о кормѣ для скота, потому что и овцы, и лошади, и рогатый скотъ находятъ уже себѣ съ каждымъ днемъ все больше пищи на выгонахъ, приплодъ въ первобытномъ хозяйствѣ получается почти исключительно весною, и лѣтомъ бываетъ поэтому всего болѣе молока. Вотъ почему весна въ аллегоризмѣ античнаго искусства и олицетворяется юношей, несущимъ на плечахъ ягненка, т. е. «кріофоромъ», сыгравшимъ въ ранней христіанской символикѣ такую важную роль подъ названіемъ «добраго пастыря» [2]).

---

1) Ellis, Polynasian Researches. London, 1829, v. II, p. 216.

2) См. напр. фрески могилы Назонія: Le pitture antiche del sep. de Nasonii da P. Santi Bartoli e G. P. Bellori, Roma, MDCLXXX, tabela XXII e pag. 65. О кріофорѣ вообще см. Veyries, Les fig. cr. dans l'art grec, gréco-romain et l'art chr. Paris, 1884.

Forda ferens bos est......,

(Fasti IV, 631).

говоритъ Овидій о весеннихъ мѣсяцахъ. По отношенію къ скотоводству весенніе праздники поэтому носятъ характеръ Ernte-fest'a. Первый приплодъ приносится въ жертву и отсюда возникаетъ, разумѣется, пиршество. Такое именно значеніе имѣла у древнихъ евреевъ Пасха съ ея жертвеннымъ агнцемъ [1]).

Первый приплодъ, имѣющій наиболѣе устойчивое обрядовое значеніе въ христіанскомъ фольклорѣ, доставляется птицеводствомъ. Пасхальное яйцо, составляющее неизмѣнную принадлежность всѣхъ весеннихъ обрядовъ самаго разнообразнаго примѣненія [2]), представляетъ собою именно жертву первымъ приплодомъ; символическое значеніе, какое ему приписываютъ иногда миѳологи [3]), вѣрнѣе всего вовсе и не приходитъ на умъ огромной массѣ простого люда, благочестиво припасающаго и съ любовью расписывающаго свои крашенки. Совершенно справедливо замѣчаетъ по этому поводу Липпертъ: «Я не могу допустить, чтобы пасхальное яйцо, котораго вовсе не знаетъ древне-христіанскій обычай (s. Augusti Arch. II, 239), было обязано своей распространенностью какой-нибудь символикѣ. Эта распространенность объясняется самымъ положеніемъ вещей: простое хозяйство въ это время года ничего особеннаго и не можетъ предоставить кромѣ яицъ» [4]).

Появленіе первыхъ яицъ отмѣчаетъ цѣлый рядъ южно-французскихъ пословицъ, какъ бы оттѣняя его этимъ самымъ, какъ событіе интересное и важное. Судя по этимъ поговоркамъ, класться начинаютъ куры на святую Анну (3 февр.), на св. Агату

---

1) Ewald, Die Alterthümer des Volkes Israel 2-te Ausg. ss. 397 и 400.

2) О пасхальныхъ яйцахъ см. Brand-Ellis, Pop. antiqu. I, p. 167—177; Jahn, Gerstsche Opferbr. ss. 78—81, 112, 128, 138, 158 и 271; Калинскій, Нар. Кал. *З. И. Р. Г. О.* V, стр. 460—462.

3) Szulc, Myth. slav. str. 88.

4) Lippert, Christenth. p. 602.

(5 февр.) или св. Матвѣя (24 февр.)[1]). Въ сѣверной Европѣ въ первобытномъ хозяйствѣ куры несутся, конечно, нѣсколько позже: какъ разъ къ Пасхѣ. На Пасху подарокъ яйцами хору поздравителей, принесшему въ домъ весеннюю радость, поэтому болѣе чѣмъ естественъ. Отсюда яйцо и преимущественно крашенка, какъ излюбленный подарокъ, переходитъ и дальше во второй циклъ весеннихъ праздниковъ.

Чествованіе перваго приплода отъ домашнихъ животныхъ до сихъ поръ сохранилось въ славянскомъ фольклорѣ. Въ Сербіи и Болгаріи существуетъ обычай, по которому до вешняго Егорья баранины не ѣдятъ, а на этотъ праздникъ непремѣнно колятъ ягненка. Ягненокъ этотъ считается священнымъ; на рогахъ у него зажигаются свѣчи, и его водятъ, раньше чѣмъ зарѣзать, къ церкви, гдѣ онъ получаетъ благословеніе священника. Священникъ получаетъ за это шкурку, а ягненокъ приготовленный особымъ образомъ съѣдается на торжественной семейной трапезѣ[2]). Благословеніе кушанья есть явленіе обычное въ народномъ обиходѣ, и очень часто оно вызывается самимъ духовенствомъ; придавать особое значеніе религіозному характеру вкушенія ягненка поэтому, можетъ быть, и неслѣдовало бы, однако повидимому «колоніе курбана» на Юрьевъ день дѣйствительно до сихъ поръ народъ считаетъ дѣломъ религіознымъ и именно *жертвоприношеніемъ*. По сообщенію Каравелова, хозяинъ дома раньше чѣмъ зарѣзать ягненка, произноситъ: «св. Герги на ти ягне!», и при этомъ бабы ходятъ кругомъ и обмазываютъ медомъ ротъ барашка[3]).

Что описаніе Каравелова не имѣетъ ничего преувеличеннаго, видно изъ одной проповѣди начала этого вѣка, написанной не то по — сербски, не то по — болгарски нѣкіимъ игумномъ Краль-

---

1) Lespy, Dict. et prov. de Bern. p. 172—173.

2) Караџић, Жив. и об. стр. 28 и Рјечник см. «Ђурђев дан»; Милојевић, П. и Об. стр. 165—170; Чолоковъ, Сб. за нар. умотв. стр. 56.

3) Каравеловъ, Пам. стр. 211—212.

Маркового Монастыря Пейчиновичемъ[1]). Мы узнаемъ отсюда, что народъ считалъ «колотье курбановъ» дѣломъ прямо входящимъ въ общій ритуалъ православной церкви. Производилось оно у церкви въ присутствіи попа, и народъ приговаривалъ при этомъ: «курбанъ го праћамо Богу». О. Пейчиновичъ поэтому старается объяснить, что подобное дѣяніе языческое, и говоритъ это въ такихъ выраженіяхъ, какъ будто обращается скорѣе къ священникамъ, допускающимъ эти жертвы, чѣмъ къ мірянамъ. Курбанъ по сообщенію Пейчиновича колется не на св. Георгія, а на св. Аѳанасія (2 мая). Это совершенно необычное пріуроченіе разбираемаго обычая однако не можетъ, конечно, имѣть вліяніе на его толкованіе. Можетъ быть мы имѣемъ дѣло и съ какимъ-нибудь чисто мѣстнымъ колебаніемъ въ соблюденіи обряда.

О жертвоприношеніи на св. Георгія у литовскихъ племенъ любопытное извѣстіе заключается въ соч. Мевеція (XVI в.): «Въ день св. Георгія они (Пруссы, Литва, Жмудь и проч.) имѣютъ обыкновеніе приносить жертву Перггрубіусу, котораго признаютъ богомъ цвѣтовъ и растеній. Жертвоприношеніе происходитъ слѣдующимъ образомъ: жрецъ (sacrificulus), называемый вуршкайтомъ, держитъ въ правой рукѣ чашу, наполненную пивомъ, и призывая бога поетъ хвалу его: «ты (Перггрубій) — возглашаетъ онъ, прогоняешь зиму, ты возвращаешь прелесть весны, ты зеленишь поля и сады, покрываешь листвою рощи и лѣса»[2]). Тотъ же праздникъ описываетъ и Стрыйковскій; по его версіи молитва звучитъ такъ: «О всемогущій боже, нашъ Перггрубій! ты прогоняешь непріятную зиму и размножаешь растенія, цвѣты и травы: мы просимъ тебя, умножай хлѣбъ

---

1) Книга сіѧ зовомаѧ Ѡгледало ѡписасѧ...... Ігуменомъ Краљ Маркового Монастырѧ иже....... Тетоець Пейчиновићь....... Въ Будинѣ градѣ и т. д. 1816. Сообщено г. Новаковичемъ въ *Arch. f. sl. ph.* XII, s. 303—307.

2) Фаминцынъ, Бож. древнихъ слав., стр. 115.

нашъ насѣянный и который мы еще будемъ сѣять, чтобы онъ росъ колосисто, а весь куколь вытопчи»[1]).

Здѣсь о закланіи ягненка или другого молодого животнаго ничего не говорится, но при этомъ чисто весеннее значеніе этого жертвоприношенія или пира выступаетъ вполнѣ выпукло. Что касается молитвы богу Пергрубію, то въ XVI в. она, конечно, представляется скорѣе сомнительной; вѣрнѣе всего, ее надо понимать, какъ пѣсню-молитву полухристіанскаго склада; такъ какъ дѣло идетъ о Юрьевѣ днѣ, то и молитва вѣроятно обращалась къ этому святому или хотя бы подразумѣвала его. Во всякомъ случаѣ схожая пѣсня-молитва христіанскаго склада поется у бѣлоруссовъ до сихъ поръ; въ ней заключаются и намеки на жертвоприношеніе, выраженные правда въ нѣсколько шуточной формѣ:

На Святóго Юрья
Была баба дýрнемъ.
Напякла нерапіечъ
Поўнюсеньку пьечъ;
Да навыбирала
Двóи ночовокъ,
Часто сито.
Родзи Боже жито
Чисто ядронисто,
На колосъ колосисто,
Ядро зъ ведро,
Колосокъ зъ пирожокъ;
Да зъ колосóчка
Будзіе зъ поўосьми́нки.
Да судзи, Боже, ихъ поживаци
И Юрья ўспоминаци[2]).

---

1) Ibid., стр. 116; Stryikowski, Kron. Pols. I, IV, 148.
2) Ш. Мюзкр. I,1, стр. 171, № 159.

Такой же полухристіанскій характеръ носятъ и латышскія пѣсни объ Усинѣ, на которыхъ прійдется остановиться подольше. Онѣ поются также на весенній праздникъ св. Георгія. Въ этотъ день латыши посылаютъ первый разъ лошадей въ ночное, и молодежь по этому поводу устраиваетъ въ полѣ пирушку, состоящую изъ пива, мяса и яицъ [1]. Слова пѣсенъ прямо говорятъ о жертвоприношеніи Усиню:

Я зарѣзалъ Усиню пѣтуха
Съ девятью хохлами,
Чтобы росла рожь, росъ ячмень,
Чтобы круглы были лошадки [2])

или

Сегодня вечеромъ, сегодня вечеромъ
Поѣдемте, братцы, въ ночное;
Принесемте Усиню въ жертву
Сотню яицъ [3]).

Вольтеръ сообщаетъ, что не такъ давно эту жертву Усиню даже клали отдѣльно отъ пирушки на особыхъ пняхъ [4]).

Обыкновенно на основаніи существованія жертвы Усиню его представляли себѣ такимъ же древнимъ богомъ, какъ и Перрубія. Усинь считается богомъ солнца, покровителемъ земледѣлія и скотоводства. Только въ христіанскую пору слился съ нимъ св. Георгій, въ праздникъ котораго его чествуютъ. На такой выводъ наводитъ еще и бросающееся въ глаза сходство слова Усинь съ нашимъ русскимъ зимнимъ Авсенемъ [5]). Толко-

---

1) Объ этомъ см. Auning, Was ist Uhssing? *Magaz. der lettliter. Geselsch. zu Mitau*, XVI, s. 5 — 42; Фаминцынъ, Бож. др. слав., стр. 248 — 253; Вольтеръ, Мат. по этн. лат. пл. *З. И. Р. Г. О.* XV, стр. 7—16 и 19—42.

2) Auning, l. c. № 29; Фаминцынъ, l. c. стр. 251.

3) Auning, l. c. № 34; Фаминцынъ, l. c.

4) Вольтеръ, l. c. стр. 32.

5) Фаминцынъ, l. c. стр. 252.

ваніе Усеня, какъ языческаго бога, восходитъ еще къ XVII в. Іезуиты называли Усиня: «equorum deus» и говорили про пирушки въ честь его: «deo equorum quem vocant Dewing, Usching, offerunt singuli duos solidos et duos panes et frustrum pinguedinis, quod in ignem conjiciunt»[1]).

Мнѣ кажется однако, что достаточно внимательно прочесть пѣсни объ Усинѣ, чтобы разъ навсегда оставить подобныя воззрѣнія. Мнѣ хотѣлось бы подчеркнуть его чисто обрядовое значеніе. Смыслъ Усиня всего лучше выяснится именно по аналогіи съ приведеннымъ только что южно-славянскимъ жертвоприношеніемъ или пиршествомъ въ честь св. Георгія. Особенно если поставить пѣсни о немъ въ параллель съ замѣчаніями волочобныхъ пѣсенъ о св. Георгіи и Николаѣ, нельзя не прійти къ заключенію, что Усинь есть чисто обрядовая фигура и, какъ большинство изъ нихъ, ничто иное, какъ олицетвореніе праздника: дѣйствительно, Усинь въ пѣсняхъ дѣлаетъ тоже самое, что каждый «праздничекъ»: онъ либо приноситъ съ собою извѣстное благо и доставляетъ хозяину ту идеальную выгоду, которую онъ ждетъ себѣ съ наступленіемъ даннаго праздника, либо самъ совершаетъ обрядовое дѣйствіе, назначенное на этотъ день. Чисто календарное значеніе имѣютъ напр. такія пѣсенки, какъ слѣд.:

Усинь идетъ, Усинь идетъ
Мартинъ идетъ, еще лучшій:
Усинь приноситъ лугъ полный травы,
Мартинъ—закромъ полный ржи[2]).

Какъ податель блага, Усинь изображается въ пѣсняхъ, въ которыхъ о немъ поется:

---

1) Прив. у Вольтера, l. c. стр. 22.
2) Auning, l. c. № 3; Фам. стр. 249.

Усинь сидитъ у забора,
Ожидая, что его позовутъ въ домъ:
«Взойди, Усинь, въ домъ,
Садись за столъ на первое мѣсто![1])

или

Прійди, Усинь, прійди, Усинь,
Долго тебя ожидали:
Кони ждутъ зеленой травы,
Парни веселыхъ пѣсенъ[2]).

Обрядовое дѣйствіе, совершаемое въ пѣсняхъ Усинемъ, есть, конечно, то самое, которое полагается у латышей на св. Георгія, когда и поется пѣсня:

Спѣшите, стремитесь на ночлегъ!
Юсень уже ѣдетъ на ночлегъ,
Пять яицъ за пазухой,
Въ бутылочкѣ поплескиваетъ,
Три стаканчика въ горлѣ,
По ложечкѣ въ карманѣ[3]).

Все это совершенно въ стилѣ волочобныхъ пѣсенъ: и тамъ поется о посѣщеніи Богомъ и святыми «праздничками» двора хозяина, объ участіи праздниковъ въ его розговѣнахъ. Какъ въ волочобной пѣснѣ святые работаютъ въ полѣ, такъ поступаетъ и Усинь.

Усинь имѣетъ двухъ сыновей
Съ красными головами:
Одного онъ посылаетъ въ ночное,
Другого съ плугомъ въ поле[4]).

---

1) Auning, № 1.

2) Ibid., № 15.

3) Вольтеръ, стр. 8, № 4; ср. №№ 1, 2 и 12—15, гдѣ вмѣсто Усиня говорится о куликѣ, фигурѣ обычной въ весенней обрядовой поэзіи.

4) Auning, № 41, ср. 42.

Появленіе сыновей Усиня насъ, конечно, удивить не можетъ: это обычное въ пѣсенномъ стилѣ усугубленіе образовъ; пѣсни поютъ и о матери св. Георгія, и о дочеряхъ Купалочки и весны.

Дальнѣйшій шагъ въ пониманіи Усиня позволитъ сдѣлать пѣсня, изображающая его внѣшность. Когда она говоритъ:

Сюда прибылъ броненосецъ верхомъ
На каменнообразномъ конѣ:
Принесъ деревьямъ листья,
А землицѣ зеленую траву [1]),

она сознательно изображаетъ его въ томже рыцарскомъ, воинскомъ облаченьи, въ какомъ на иконахъ изображенъ св. Георгій. Въ нѣкоторыхъ пѣсняхъ вмѣсто Усиня даже прямо и называется св. Георгій:

Скорѣй, скорѣй на ночлегъ
На самый край болота!
На ночлегъ къ тому болоту!
Ахъ, заступись за меня святой Юрій!
Пусть святой Юрій пасетъ лошадей
И въ годъ выкормитъ ихъ круглыми [2]).

Усинь такимъ образомъ есть латышское названіе для св. Георгія, а вовсе не имя древняго языческаго бога, «атрибуты котораго перешли на св. Георгія». Можетъ быть, когда филологи наконецъ установятъ болѣе или менѣе достовѣрную этимологію этого загадочнаго слова, оно окажется притяжательнымъ, могущимъ служить эпитетомъ св. Георгію; на это наводятъ многочисленныя *nomena locorum* въ Россіи и Литвѣ, происходящія отъ на-

1) Трейландъ-Бривземніанъ, Мат. по этн. лат. пл. въ Сборн. антроп. и этн. статей Дашкова. Москва, 1873, кн. II, стр. 52, № 190.
2) Вольтеръ, l. с. стр. 17, № 33.

званія Усинь, Ушинь, Юсень[1]), и еще болѣе правдоподобнымъ дѣлаетъ это предположеніе та связь, въ которой это слово встрѣчается въ изборникѣ Святослава: «'Ахатис, акы іѧсинь іесть»[2]). Въ видѣ опредѣленія драгоцѣннаго камня это слово не можетъ имѣть другого значенія, какъ чего то въ родѣ: свѣтлый, блестящій, и тутъ невольно вспоминается эпитетъ св. Георгія «свѣтлохрабрый» и описаніе его, соотвѣтствующее его изображенію на иконахъ:

По колѣно ноги въ чистомъ серебрѣ,
По локоть руки въ красномъ золотѣ,
Голова его вся жемчужная[3]).

Тотъ путь, по которому мнѣ кажется всего правдоподобнѣе искать отвѣта на поставленный Аунингомъ вопросъ: что такое Усинь? вовсе не преграждается и тѣмъ обстоятельствомъ, что Авсень — русская форма для латышскаго Усиня. Авсень еще въ XVII в. упоминается, какъ фигура относящаяся къ зимней обрядности[4]), вѣдь мы уже такъ часто видѣли аналогіи между зимнимъ и весеннимъ обрядовыми циклами, мнѣ уже не разъ пришлось указывать на чисто весенніе элементы, распространенные въ зимнія святки. Если Ушинь есть эпитетъ св. Георгія у латышей, у русскихъ Авсень могъ быть наименованіемъ другого такого же свѣтлаго и радостнаго обрядового представленія.

Жертвоприношеніе или пиршество въ честь Пергрубія и Усиня, alias св. Георгія, оба не представляютъ собой такой типичной жертвы первымъ приплодомъ, какъ сербское и болгарское вкушеніе ягненка. Поставить его рядомъ съ южно-славянскимъ

1) Ibid., стр. 32 и Фаминцынъ, стр. 233.
2) Приведено у Фаминцына, стр. 252.
3) Изображеніе св. Георгія въ духовныхъ стихахъ см. у Кирпичникова Св. Г. и Егорій Храбрый, стр. 158.
4) Потебня, О миѳ. значеньи, стр. 21.

обычаемъ, а не съ другими жертвами общаго хозяйственнаго значенія, о которыхъ рѣчь впереди, меня заставила необходимость свести вмѣстѣ всѣ извѣстные случаи жертвы, относящейся къ скотоводству. Чтобы вновь встрѣтиться съ нагляднымъ обрядомъ вкушенія перваго приплода, надо обратиться въ другую страну, далеко отстоящую отъ литовско-латышскаго племени.

Закланіе животной жертвы св. Георгію правда не только въ его весенній праздникъ, но также на Пасху и еще гораздо позже, осенью, широко распространено на Кавказѣ. «Георгія чествуютъ 23-го апрѣля (Мингрельцы, Сванеты и Осетины), въ первый день Пасхи (Абхазы), 14 (въ Ацхури, въ Кахетіи) и 22 августа (въ Карталиніи), 21 октября (въ Мингреліи), 10 ноября у ингилойцевъ, Сванетовъ и Осетинъ», говоритъ А. Н. Веселовскій[1]). Разнообразіе въ пріуроченіи этихъ кавказскихъ празднествъ происходитъ отъ того, что здѣсь они связаны съ храмовыми праздниками, а Кавказъ весь усѣянъ церквами въ честь св. Георгія[2]). Къ этимъ извѣстіямъ можно прибавить и еще одно, относящееся къ южной части Малой Азіи и свидѣтельствующее самымъ краснорѣчивымъ образомъ о глубокой древности разбираемаго обычая. Въ такъ называемомъ «Иномъ житіи св. Николая», древне-русскій переводъ котораго относится къ XI в., разсказывается между прочимъ, какъ самъ миръ-ликійскій чудотворецъ закалывалъ быковъ на жертвенникахъ св. Георгія[3]).

Въ житіи св. Николая къ сожалѣнію ничего не говорится о томъ, когда происходило это жертвоприношеніе. На его весеннемъ значеніи нельзя поэтому настаивать совершенно также, какъ не позволяютъ на этомъ настаивать и извѣстія о кавказскихъ празднествахъ въ честь св. Георгія. А. Н. Веселовскій,

---

1) Раз. въ обл. дух. стиха, II, стр. 66.

2) Ibid., стр. 59—65.

3) Иное житіе св. Николая изд. г. А. А. *Труды Кіевской Дух. Акад.* 1869, іюнь, стр. 478; см. также мою работу Микола Угодникъ и св. Николай, стр. 6.

разсматривавшій эти обряды въ совершенно другой связи, исходя изъ легенды о Георгіи, какъ о змѣеборцѣ и спасителѣ пропавшаго скота, поэтому замѣчаетъ вполнѣ справедливо, что «аналогіи грузинскихъ и славяно-греческихъ обрядовъ при различіи ихъ календарнаго пріуроченія заставятъ отнестись осторожно къ попыткамъ извлечь изъ нихъ народно-миѳологическое содержаніе, истолковавъ ихъ, какъ обряды весенніе». Въ этихъ обрядахъ, конечно, содержатся «общія мѣста культа, жертвоприношенія и тому подобныя, повторяющіяся въ сходныхъ чертахъ, при разнаго рода празднествахъ»[1]).

Мнѣ кажется однако, что если жертвоприношеніе св. Георгію весною въ Греціи, у южныхъ словянъ, у латышей (Пергрубій и Усинь) и на Кавказѣ (у Сванетовъ, Осетинъ и Абхазцевъ) все-таки засвидѣтельствовано самымъ категорическимъ образомъ, этой весенней жертвѣ можетъ быть придано совершенно самостоятельное значеніе. Весеннее закланіе жертвы и весеннее пиршество въ связи съ скотоводствомъ должно имѣть самостоятельный смыслъ, совершенно независимо отъ того, производится ли нѣчто подобное въ какое-нибудь другое время года, во время праздника какого-нибудь другого типа. И вотъ это то весеннее жертвоприношеніе св. Георгію на основаніи данныхъ греко-славянской обрядности, мнѣ кажется, вполнѣ законнымъ признать именно вкушеніемъ отъ перваго приплода. Дальше по мѣрѣ того, какъ развертывается хозяйственный народный календарь, для принесенія жертвъ и для пиршествъ найдется немало другихъ основаній и поводовъ, но на этотъ разъ, при наступленіи весны и при выходѣ стада впервые на свѣжія пастбища, оно производится именно по указанной мною причинѣ.

Весеннее празднество вкушенія отъ перваго приплода, зависящее отъ особенностей первобытнаго хозяйства, съ точки зрѣ-

---

1) Раз. въ обл. дух. стиха, II, стр. 157.

нія психологіи весенней обрядности, какъ уже было указано, стоитъ все-таки нѣсколько обособленно среди другихъ весеннихъ обрядовъ. Психологически оно ближе къ Ernte-feste, къ гораздо болѣе позднему моменту народнаго календаря. Въ немъ нѣтъ и помину того тревожнаго ожиданія, той надежды, которыми проникнута вся весенняя обрядность. Эту черту мы встрѣтимъ вновь, когда перейдемъ къ другой группѣ обрядовъ связанныхъ съ скотоводствомъ и производимыхъ на греко-славянскомъ востокѣ на тотъ же день св. Георгія.

При разборѣ пѣсенъ объ Усинѣ мы уже отчасти подошли къ этому типу весеннихъ обрядовъ. Пѣсни эти относятся къ первой поѣздкѣ въ ночное, т. е. къ первому выгону лошадей на подножный кормъ. На тотъ же день св. Георгія справляется торжественный выгонъ скота на пастбище на всемъ греко-славянскомъ востокѣ[1]). Скотъ посылается послѣ долгаго содержанія на дворѣ на «Юрьеву росу». Вслѣдъ за Юрьевымъ днемъ такое же значеніе имѣетъ и Николинъ день (9 мая), при чемъ въ Россіи этотъ послѣдній праздникъ посвящается выгону лошадей. Заботливый русскій хозяинъ пускаетъ на траву лошадей позже, чѣмъ рогатый скотъ и овецъ. Онъ ожидаетъ, чтобы побольше наросло корму. Силы лошади ему слишкомъ дороги. Съ такимъ постепеннымъ и сложнымъ распредѣленіемъ выпаса связаны и народныя поговорки и пословицы; схоже говорятъ и пѣсенныя сентенціи, вошедшія въ большомъ количествѣ въ волочобныя пѣсни: «Выгоняй скотъ на Юрьеву росу», «Юрьева роса, не треба коніомъ аўса», «какъ Егорьевъ день въ исходѣ, пускай коня на волѣ: какъ Егорьевъ день въ молоду, держи коня въ поводу», «Егорій съ тепломъ, а Никола съ кормомъ»,

---

1) Сахаровъ, Сказ. II, стр. 52; Снегиревъ, Прост. р. пр. III, стр. 75; Терещенко, Бытъ, VI, стр. 28 и 32; Калинскій, Ц. н. р. кал. *З. И. Р. Г. О.* VII, стр. 389; Ш. Мюзкр. I,1, стр. 165 — 171; *Гл. З. М.* VI, стр. 375; Шапкаревъ, Сб. за нар. умотв. III, стр. 170; Řehoř, Kal. z. nar. ž. str. 363; Pajek, Črt. str. 63.

«догодуй скотину до Юрья, та и вилы закинь», и т. д.[1]). Въ волочобныхъ пѣсняхъ бѣлоруссы поютъ:

Юрья, Юрья,
Божа мой,
Подай клю́чи,
Зямлю одмыка́ть,
Бычка напасать!
На Юрьеву росу
Бычка напасу:
«Бычокъ третьячокъ,
Ци по́венъ бочокъ?»
— Яще ня по́венъ,
— Зъ лѣвымъ ня ровенъ[2]).

Св. Юрій здѣсь и самъ заявляетъ о своихъ скотоводческихъ заботахъ; онъ говоритъ:

Я короў пасциў и запасаў,
Я запасциўши, домой пригоню.
Домоў пригоню, ў хлѣў загоню[3]),

а св. Никола, когда пришелъ его чередъ похвастаться, заявляетъ, что то же, что Егорій сдѣлалъ для коровъ, онъ сдѣлаетъ для «коній».

На Западѣ, начиная съ Чехіи, хотя Юрьевъ день въ своемъ скотоводческомъ значеніи и не забытъ вполнѣ[4]), и въ этотъ день кое-гдѣ справляются нѣкоторыя пастушескія празднества, основнымъ днемъ, когда надо выпустить скотъ въ поле, считается

1) Сахаровъ, Сказ. II, стр. 51—52; Кирпичниковъ, св. Георгій и Егорій Храбрый, стр. 141—142.
2) Б. Бп., стр. 23, № 34.
3) Ш. Бп., стр. 369.
4) Ср. напр. Panzer, Bayer. S. II,1, s. 77; Zingerle, S. Br. u. Meinungen d. Tiroler v. 2-te Ausg. s. 144 и Mannh. W. u. Fk. I, s. 404, собр. у Кирпичникова, l. c. стр. 141.

либо Духовъ день, либо 1-ое мая. При этомъ центральной личностью естественно оказывается пастухъ; ему даютъ подарки и угощаютъ на мірской счетъ [1]). Самое старое указаніе на подобный настушескій праздникъ часто видятъ въ извѣстномъ разсказѣ Титмара (1017 г.). По его словамъ, въ окрестностяхъ Мерзебурга пастухъ ходилъ изъ дома въ домъ и носилъ при себѣ палку, на верху которой была выдѣлана рука, держащая желѣзное кольцо. Войдя въ домъ, пастухъ говорилъ: «vigila, Hennil, vigila!» [2]). Названіе Геннилъ обыкновенно понимается, какъ имя бога, но и г. Фаминцынъ, вполнѣ принимающій это мнѣніе, все-таки видитъ, что славянскую этимологію этого страннаго названія надо искать въ словахъ: гнать, чешс. honiti, польск. gonić, сербск. гонити и т. д. [3]). Подобная этимологія, мнѣ кажется, указываетъ на чисто обрядовое значеніе этого слова, вѣроятно далеко не точно переданнаго лѣтописцемъ. Я привожу это знаменитое извѣстіе, не придавая ему впрочемъ особаго значенія, потому что упоминаемый здѣсь обрядъ не отнесенъ ни къ какому моменту народнаго календаря [4]).

Если въ этотъ важный для скотоводства день героемъ торжества оказывается пастухъ, то именно на его личность направлены нѣкоторые обычаи, имѣющіе въ виду закрѣпить за сда-

---

1) Erben, Prost. č. p. a. ž. I, str. 72—74; Bartsch S., S. и G. aus Mecklenburg, II, s. 267 — 273; Birlinger, Aus Schvaben, II, s. 94 — 98; Pröhle, Harzbilder, s. 66; Grimm, D. M. a. n. s. 787; Erk-Böhme, D. Lh. III, s. 145 — 146; Cortet, Essai sur les fêtes rel. p. 160.

2) Tietmar, Chron, VII,50, прив. у Кирпичникова, св. Георгій, стр. 154—155 и у Фаминцына, Бож. др. сл. стр. 20 и 190; извѣстію Куна, Märk. S. s. 330 я не придаю никакой вѣры: слова Hennil waehe едва ли подслышаны отъ народа; это прямое повтореніе Титмара.

3) Фаминцынъ, l. c. стр. 190. Другую этимологію предлагаетъ Либрехтъ (Zur Volksk. s. 403); въ «Hennil vigila» онъ видитъ венгерское «haynal vagyan» (= aurora est); въ такомъ пониманіи извѣстіе изъ Титмара есть не болѣе какъ утренній возгласъ пастуха, выгоняющаго скотъ. Слова «Mars vigila» Serv. Aen. 8,3, едва ли можно сближать съ даннымъ обрядомъ.

4) Проф. Кирпичниковъ указалъ въ этомъ отношеніи ошибки Ефименка и Костомарова: см. Св. Г. и Егорій Храбрый, стр. 154, прим. [2]).

ваемымъ на его попеченіе стадомъ извѣстныя преимущества. Для обилія въ подножномъ кормѣ необходимо еще болѣе влаги, чѣмъ тепла, и вотъ первобытный хозяинъ, заклинавшій влагу, какъ мы это уже видѣли во время различныхъ весеннихъ праздниковъ, производитъ тоже самое и при первомъ выгонѣ стада въ поле. Пріемы онъ употребляетъ обычные; только лицомъ, которое на этотъ разъ должно быть объектомъ обрядового дѣйствія, оказывается пастухъ. Водой обливаютъ пастуха у русскихъ, у эстовъ и у латышей[1]). Въ настоящее время это обливаніе народъ сталъ объяснять иначе; говорятъ, что этимъ возбуждаютъ вниманіе пастуха, пусть онъ не будетъ спать; но это объясненіе только post factum; оно невольно напросилось, когда смыслъ обряда былъ забытъ.

Первое мѣсто среди обрядовыхъ дѣйствій, которыми обставляется первый выгонъ, занимаютъ однако не эти забавы съ пастухомъ. Оно принадлежитъ опять-таки очищеніямъ. Кромѣ подробно разсмотрѣннаго нами общаго очищенія хозяйства отъ всякой скверны, посылаемый на пастбище скотъ подвергается еще въ свою очередь спеціальному очищенію. При этомъ чаще всего прибѣгаютъ къ магическому обходу; этимъ стадо предполагается обезпеченнымъ отъ всякаго тлетворнаго посторонняго вліянія. Самыя подробныя свѣдѣнія объ магическомъ обходѣ относятся къ Бѣлоруссіи и Литвѣ. Въ Ново-Александровскомъ уѣздѣ (Ков. губ.) «скотъ выпускается предварительно на скотный дворъ, потомъ хозяинъ беретъ обыкновенную тарелку, покрываетъ ее салфеткою или полотенцемъ, прилѣпляетъ къ ея краямъ въ видѣ трикирія свѣчи, кладетъ на тарелку образа, пару яицъ и, держа въ рукахъ все это, отправляется по скотному двору, кругомъ «своей живоцинки». За хозяиномъ вслѣдъ шествуетъ хозяйка, держа въ одной рукѣ горшокъ съ горящими угольями, а въ другой передникъ, наполненный свентоянской и

1) *Этн. Сборникъ*, II, стр. 52; Вольтеръ, Мат. по Этн. лат. пл. *З. И. Р. Г. О.* XV, стр. 5; Wiedemann, Aus d. inn. und aus Leben der Esten, s. 359.

евангельской травой. Ими она окуриваетъ весь наличный, тутъ собранный скотъ; за хозяйкою идетъ пастухъ со сбереженною отъ вербной недѣли вербою, ударяя ею по возможности каждое животное; такимъ образомъ они обходятъ три раза вокругъ собранной скотины»[1]). Подобный обходъ, производимый и въ разныхъ мѣстностяхъ Великороссіи, въ настоящемъ быту понимается, какъ чисто пастушеское заклинаніе стада, чтобы оно не разбрелось и держалось вмѣстѣ[2]). Такое пониманіе этого обряда видно напр. изъ того, что латышскій пастухъ, обнося кругомъ стада камень, бросаетъ его въ середину, какъ бы объединяя этимъ знакомъ всю скотину въ одно цѣлое[3]). У эстовъ то же самое знаменуется тѣмъ, что пастухъ до совершенія обхода втыкаетъ свою палку въ землю, надѣваетъ на нее свою шапку, трижды читаетъ: «Отче нашъ», и только потомъ, собравши стадо вокругъ палки, онъ трижды обходитъ его[4]).

Эти послѣдніе пріемы однако не должны отвлекать нашего вниманія: въ основѣ обряда лежитъ все-таки очищеніе. Оно выступаетъ совершенно отчетливо, когда кромѣ обхода вокругъ стада практикуется еще обходъ и вокругъ каждой отдѣльной скотины[5]). Очищеніе имѣютъ также въ виду внѣ всякаго сомнѣнія бѣлоруссы, когда обхожденіе вокругъ всего стада у нихъ заканчивается слѣдующей дополнительной сценой: обойдя три раза кругомъ стада, «останавливаются на томъ мѣстѣ, изъ котораго вышли». «Стадникъ», смотря на стадо, говоритъ: «спаси, Госпоздзи, наша стаэда и ўсякую стачининку отъ усякыга гада бѣгу-

---

1) Ш. Мюзкр. I,1, стр. 166; ср. стр. 169; тоже въ Лужскомъ уѣздѣ *З. И. Р. Г. О.* IV, стр. 275 и въ Смоленск. губ. *Этн. Сб.* I, стр. 167; эти два послѣднихъ извѣстія прив. у проф. Кирпичникова, Св. Георгій и Егорій Храбрый, стр. 134.

2) См. статью Барсова въ *Тр. Этн. Общ.* III, кн. 1, стр. 113 и тоже въ *Смоленскомъ Вѣстникѣ*, 1896, № 97, стр. 3.

3) Вольтеръ, М. по Этн. лат. пл. *З. И. Р. Г. О.* XV, стр. 5.

4) Wiedemann, Aus dem inn. und auss. Leben der Esten, s. 358.

5) Вольтеръ, Мат. Этн. лат. пл. *З. И. Р. Г. О.* XV, стр. 23 и 24; Фаминцынъ, Бож. др. сл., стр. 248; *Смол. Вѣстн.* 1896, № 97, статья Селезнева.

чаго и отъ звѣря лихóго»! Затѣмъ «стадникъ» и всѣ пастухи оборачиваются затылкомъ къ стаду, а лицомъ въ открытое поле, и «стадникъ», доканчивая свою рѣчь, говоритъ: «а-ту яго!» Всѣ пастухи кричатъ: «а-ту яго!» Шедшій впереди пастушекъ съ кнутомъ звонко хлопаетъ имъ въ воздухѣ. Стадникъ продолжаетъ: «соль жну въ вочи!» и пастушекъ бросаетъ изъ горсти соль въ открытое поле. «Гылывня жнý у зубы!» и пастушекъ бросаетъ въ ту же сторону горящую головню. Послѣ этого всѣ пастухи опускаются на зèмлю и обѣдаютъ[1]). Тутъ ясно видно, что обходъ долженъ образовать магическій кругъ, отъ котораго отгоняется всякая напасть.

Совершенно тождественную цѣль преслѣдуетъ и практикующійся въ Великороссіи обходъ самой ухожей. При этомъ по сообщенію Сахарова поется и пѣсенка, гдѣ впрочемъ вмѣсто мистической скверны говорится о болѣе реальномъ врагѣ: волкѣ или вообще «звѣрѣ лукавомъ»[2]).

Очищенія обходомъ имѣютъ по преимуществу характеръ предосторожности: ими хозяева хотятъ достигнуть того, чтобы къ скотинѣ не пристала никакая скверна; но надо еще удостовѣриться въ томъ, что сама скотина уже не испорчена, надо очистить ее самое отъ всякой заразы. Для этого мало еще обхода; у первобытнаго человѣка для этого есть другія средства. Самое простое изъ нихъ состоитъ въ томъ, чтобы перегнать стадо черезъ такой предметъ, который этой предполагаемой скверны не пропуститъ. При этомъ возможно одно изъ двухъ: либо предметъ этотъ настолько святъ, что скверна на немъ остановится и не будетъ имѣть возможности слѣдовать далѣе за скотомъ, либо самъ данный предметъ можетъ принять въ себя всю пакость и стадо изъ соприкосновенія съ нимъ выйдетъ совершенно чистымъ и непорочнымъ.

---

1) Ш. Бп., стр. 408.

2) Терещенко, Бытъ, IV, стр. 31—38; Сахаровъ, Сказ. II, стр. 58; Аѳанасьевъ, Поэт. Возэр. I, стр. 706; ср. еще пѣсню Безсоновъ, Кал. Пер. вып. 6-ой, № 543.

Ко второму типу очищеній относятся латышскій и литовскій обряды обнесенія пѣтуха [1]). Мы уже видѣли, что черный пѣтухъ по народному представленію способенъ принять въ себя изгоняемое зло, и это послѣднее выносится изъ села въ тѣлѣ пѣтуха. Въ примѣненіи этого способа къ очищенію скота съ пѣтухомъ поступаютъ въ Бѣлоруссіи совершенно также, какъ и при общемъ очищеніи всего хозяйства или всего села.

Стремленіе отдѣлаться отъ предполагаемаго зла, заставивъ его войти въ какое-нибудь постороннее тѣло, видно еще болѣе наглядно изъ другого обряда, практикуемаго при выгонѣ скота. То тамъ то сямъ отъ Великобританіи до нашихъ инородцевъ этотъ способъ бытуетъ до сихъ поръ [2]), а самое старое упоминаніе его, относящееся къ югу Франціи, восходитъ еще къ знаменитой проповѣди св. Елигія [3]). Заключается онъ въ томъ, что скотъ прогоняется сквозь спеціально построенныя для этого земляныя ворота вродѣ тунели. Стадо такимъ образомъ какъ бы проходитъ сквозь землю, и земля должна принять все, что есть въ скотѣ порчи и заразы.

Изъ способовъ очищенія, имѣющихъ въ виду воспользоваться такой силой, передъ которой не можетъ устоять никакое зло, первое мѣсто принадлежитъ огню. Когда рѣчь шла объ общемъ очищеніи, мы уже видѣли, какое значеніе придаетъ ему народно-обрядовое сознаніе. Мордвины, устраивая тунель, черезъ которую прогоняется стадо, разводятъ еще въ ней костеръ, такъ что скотина идетъ въ облакахъ дыма [4]). Въ Череповецкомъ уѣздѣ

---

1) Вольтеръ, М. Этн. лат. пл. *З. И. Р. Г. О.* XV, стр. 23 и 24; ср. Фаминцынъ, Бож. др. сл. стр. 248; г. Фаминцынъ напрасно считаетъ этого пѣтуха жертвеннымъ.

2) Барсовъ, Юрьевъ день, *Т. Э. О.* III, кн. 1, стр. 114; Смирновъ, Мордва, *И. О. А. И. и Этн. при Каз. Ун.* XII, стр. 316 и Кайюнъ-Насировъ, Пов. и оф. каз. татаръ, *З. И. Р. Г. О.* VI, стр. 294; въ Англіи обрядъ сохранился въ переживаніи: животныя просто должны проползать въ ухожую подъ барьеромъ: Dyer, P. cust. p. 254—255.

3) Такъ я понимаю: «terra forata», Grimm, D. M. a. n. p. 1738 и Migne, Patr. l. t. 87, p. 528.

4) Смирновъ, l. c. стр. 316.

(Новгор. губ.), у Гуцуловъ въ Польшѣ, въ Арденнахъ и цѣломъ рядѣ мѣстностей въ Германіи скотъ прогоняется между двухъ костровъ. Въ XVIII в. то же дѣлалось въ Ирландіи и Шотландіи [1]). Этотъ способъ очищенія восходитъ еще къ древнему Риму [2]), а за предѣлами европейскаго фольклора онъ практикуется у нашихъ Вотяковъ [3]) и у Готтентотовъ въ Африкѣ [4]).

Чисто цѣлебное, гигіеническое значеніе этого обряда совершенно отчетливо живетъ въ народномъ сознаніи, и этотъ пропускъ скотины черезъ огонь практикуется и во время эпидемическихъ болѣзней. Овидій, описывая Палиліи (21 апр.), объясняетъ происходившее въъ это время прыганье черезъ костры именно очищеніемъ:

Moxque per ardentes stipulae crepitantis acervos
  Trajicias celeri strenua membra pede.
Expositus mos est: moris mihi restat origo.
  Turba facit dubium, coepta que nostra tenet.
Omnia purgat edax ignis, vitiumque metallis
  Excoquit: idcirco cum duce purgat oves.

(Fasti, IV, 790—796).

Такую же очистительную силу приписываютъ кое-гдѣ и пасхальному яйцу; и оно можетъ остановить скверну, не давъ ей выйти со скотиной въ поле. Поэтому въ Гродненскомъ уѣздѣ, когда выгоняютъ первый разъ стадо изъ хлѣва на Юрьевъ день, передъ порогомъ стелятъ шубу шерстью вверхъ и туда кладутъ

---

1) *Этн. Обозр.* 1894, № 1, стр. 124; Lud. V (1899) str. 217; Meirae, Trad. cont. etc. des Ardennes, p. 68; cp. Frazer, G. B^3. III, p. 239; Jahn D. Opferbr. s. 29—30; Brand-Ellis, Pop. ant. I, p. 227; Scotland and Scotsmen in the XVIII, c. from. the Mss. of John Ramsay, 1888, II, p. 445; cp. Frazer, G. B^2. III, p. 262.

2) Preller-Jordan, R. M^3, I, s. 417.

3) *Новое Слово*, 1896, январь, стр. 3—4, статья Тезякова.

4) Kolben, Present state of the Cape of Good Hope, I, p. 129; прив. у Спенсера, Descript. Soc. 4, p. 14.

яйца[1]. То же дѣлается и въ Германіи; въ Бранденбургской Маркѣ скотъ также переступаетъ черезъ зарытое подъ порогомъ яйцо, а въ Эрцѣ пастухъ просто бросаетъ яйца подъ ноги коровамъ, чтобы онѣ раздавили ихъ[2].

Къ обрядамъ очистительнымъ слѣдуетъ отнести и извѣстный обычай удара по спинѣ каждаго выгоняемаго на выпасъ животнаго вѣткой рябины, вербы или просто березины. Какое фантастическое объясненіе было дано этому скромному обряду Куномъ[3], помнитъ всякій, кто мало-мальски слѣдилъ за развитіемъ нѣмецкаго фольклора. Кунъ привлекъ тогда весь арсеналъ миѳологической мудрости и разсыпалъ всю роскошь догадокъ, сближеній, отождествленій и проч. Вышла увлекательная книга и очень красивая миѳологическая система, которой недостаетъ только ревнителей. Разбираться теперь въ ея построеніяхъ было бы неумѣстно и излишне. Я напомню поэтому только самые обрядовые факты, прибавивши къ нѣмецкимъ даннымъ и соотвѣтствующіе славянскія обряды.

Почти повсемѣстно въ Германіи «до сихъ поръ имѣетъ мѣсто обычай на 1-е мая ударять каждую отдѣльную скотину вѣткой рябины или (при церковномъ наслоеніи на обрядъ) вербой»[4]. То же дѣлаютъ на Юрьевъ день въ Босніи и Герцоговинѣ[5]; то же и въ Галиціи[6]. Въ Великороссіи скотъ погоняютъ преимущественно освященной вербой[7], а въ Бѣлоруссіи

---

1) Ш. Мюзкр. I,1, стр. 167, ср. 168.

2) Jahn, Deutsche Opferbr. s. 302.

3) Ad. Kuhn, Die Herabk. des Feuers 2-te Aufl. Объ этомъ обычаѣ см. стр. 159—166.

4) Jahn, Deutsche Opferbr. s. 299; Peter, Volksth. II, s. 252, 282; Grohmann, Abergl. a. Böhmen, s. 137, 1001; J. Rank, Aus d. Böhmerwald s. 127; Kehrein, Volkssprache u. Volkss. II, ss. 258 и 154; Wuttke, § 89 и § 682; Kuhn, Westf. Sagen, II, №№ 433 и 434; Proehle, Unterh. Sagen, № 310; Birlinger, Aus Schwaben, I, s. 387.

5) *Гл. З. М.* VI (1894) стр. 375, статья Лилек'а.

6) Řehoř, Kal. z. nar. ž. str. 363.

7) Терещенко, Бытъ VI, стр. 84—85; Ш. Мюзкр. I,1, стр. 166—169; Калинскій, Нар. кал. *З. И. Р. Г. О.* VII, стр. 389.

кое-гдѣ даже нарочно на вербное воскресеніе выгоняютъ стадо изъ хлѣва, чтобы примѣнить къ своему хозяйству только что полученный въ церкви священный прутъ [1]). Въ Баваріи и Пфальцѣ вѣтка иного происхожденія: она сохранена еще съ прошлой осени, когда на день св. Мартына пастухъ приноситъ особую разукрашенную вѣтку, чтобы ее приберегли во все время, пока скотъ будетъ стоять въ хлѣвѣ [2]).

Это несложное и скромное обыкновеніе нѣсколько осложняется въ Вестфаліи и Мекленбургѣ, гдѣ ударъ примѣняется главнымъ образомъ къ нетелямъ, получающимъ впервые названіе. При этомъ приговариваются и стишки, констатирующіе обрядовое дѣйствіе и внушающіе нетелямъ, что когда онѣ станутъ коровами, пусть онѣ будутъ молочны [3]). Совершенно тождественный обрядъ съ практикуемымъ въ Вестфаліи и Мекленбургѣ отмѣченъ и въ самомъ центрѣ Франціи: въ безплодной равнинѣ Солонь [4]).

Кунъ съ этими европейскими обрядами сближаетъ и одно любопытное извѣстіе изъ Яйуръ-веды: чтобы получить молоко, необходимое для жертвоприношенія на новолуніе, жрецъ собираетъ не менѣе шести коровъ съ неотнятыми еще телятами и вѣткой *паласа* или *сами* впервые отгоняетъ телятъ отъ матерей. Послѣ этого коровъ доютъ и получаютъ *первое молоко* для жертвы [5]).

Во всѣхъ этихъ обрядахъ, въ какой бы формѣ они ни справлялись, мнѣ кажется сливается и совпадаетъ два различныхъ обрядовыхъ представленія. Съ одной стороны мы имѣемъ здѣсь дѣло съ типичнымъ обрядомъ *выгона*. Простой актъ выгона тутъ

1) Іоаннъ Берманъ, Календарь по нар. пр. *З. И. Р. Г. О.* V (1873) стр. 9; *Этн. Обозр.* 1894, № 1, стр. 129.

2) Jahn, l. c. s. 298—299.

3) Kuhn, Westf. Sagen, II, № 445; его же Herabkunft der Feuers [2], s. 161—162.

4) Legier, Tradition et usages de la Sologne: *Memoire de l'Akad. celtique*, t. II, p. 205—217.

5) Herabkunft des Feuers [2], s. 159—160.

совершается болѣе торжественно; и во время него естественно воспользоваться какимъ-нибудь болѣе многозначительнымъ знакомъ: освященная верба либо, та священная вѣтка, которая была принесена изъ лѣсу въ особой процессіи, либо еще совсѣмъ особая, нарочно для этого заготовленная вѣтка,—все это совершенно естественно напрашивается въ руки. При первомъ выпасѣ, конечно, вполнѣ своевременно дать и имена нетелямъ; онѣ идутъ въ первый разъ вмѣстѣ съ остальнымъ стадомъ и скоро огоняются. Когда этихъ нетелей ударяютъ вѣткой при дарованіи имъ имени, мнѣ кажется, имѣется въ виду главнымъ образомъ символъ подчиненія и покорности волѣ хозяина.

Рядомъ съ этимъ прямымъ значеніемъ удара вѣткой онъ имѣетъ однако и болѣе сокровенный смыслъ. Ударъ какимъ-нибудь знакомъ практикуется и въ самостоятельномъ примѣненіи: это вѣдь также одинъ изъ способовъ очищенія[1]). Къ такому заключенію меня приводитъ та тѣсная связь съ типичными очищеніями, въ какой встрѣчается обрядовой ударъ. Въ Бѣлоруссіи напр. пастухъ хлещетъ вѣткой каждое животное какъ разъ въ то время, когда хозяинъ и хозяйка совершаютъ свой очистительный обходъ[2]). У Босняковъ человѣкъ, которому поручено произвести это обрядовое избіеніе, становится въ дверяхъ хлѣва и не даетъ пройти ни одной скотинѣ, чтобы не хлестнуть ее[3]). Здѣсь ударъ какъ бы замѣняетъ собою огонь или яйцо подъ порогомъ и пр. Очистительный характеръ имѣютъ и слова, которыя произносятъ, назначая имя коровѣ; въ Солоньи напр. приговариваютъ: «я запрещаю волку тебя съѣсть», и присутствующіе отвѣчаютъ: «волкъ ее не съѣстъ»[4]). Особенно интересны слова индѣйскаго жреца, обращенныя во время жертвоприношенія къ той вѣткѣ, которую онъ еще держитъ въ рукахъ; вотъ какъ передаетъ эти

1) Такое-же толкованіе даетъ этому обряду и Frazer во 2-омъ изд. G. B. I, p. 301 и III, pp. 127, 216.

2) Ш. Мюзкр. I, стр. 166.

3) Статья Лиляк'а въ *Гл. З. М.* VI (1894) стр. 375.

4) *Mem. de l'Academie celtique*, t. II, p. 205—217.

слова Кунъ: «о, вѣтка паласа!..... предохрани приносящій жертву скотъ, который будетъ бродить въ лѣсу, отъ страха вора, дикихъ звѣрей и всякой напасти; коровы предохраненныя вѣткой безошибочно прійдутъ домой»[1]). Ударъ прутомъ и вѣткой встрѣчается въ обрядахъ очищенія и совершенно несвязанныхъ со скотоводствомъ: напр., когда болгарскія дѣвушки качаются на св. Юрья, совершая purgatio aere, парни постегиваютъ ихъ прутьями; когда качаются парни, то же самое производятъ дѣвушки[2]). Еще нагляднѣе видно очистительное значеніе удара вѣткой изъ слѣдующаго разсказа, приведеннаго еще Панцеромъ: «Однажды одинъ конюхъ изъ Швабіи замѣтилъ, что лошади стали биться въ стойлахъ и на хвостахъ у нихъ появилась чесотка. Ему посовѣтовали ударить каждую лошадь три раза тремя вербами и при этомъ произнести три высокихъ имени. Когда онъ вошелъ въ конюшню, онъ услышалъ пріятную музыку; на него прыгнула кошка»[3]). Болѣзнь такимъ образомъ выскочила подъ вліяніемъ ударовъ вербой, принявши видъ кошки.

IV.

Полевыя работы открываются весною запашкой и засѣвомъ. Отъ ихъ успѣшности зависитъ благосостояніе человѣка, живущаго натуральнымъ хозяйствомъ въ теченіе цѣлаго года. Понятное дѣло, что то и другое совершается торжественно, что съ тѣмъ и другимъ связаны молитвы, жертвы, заклинанія и наконецъ очищенія.

---

1) Kuhn, Herabkunft des Feuers, s. 166.
2) Каравеловъ, Пам. стр. 213.
3) Panzer, Beitr. II, s. 189, § 320.

У Черемисовъ, Башкиръ, Чувашей, Вотяковъ, дагестанскихъ Казикухумцевъ и Койсубулинцевъ день перваго весенняго выѣзда въ поле считается днемъ праздничнымъ (Ага-дуй, Анга Соаренъ, Сабаншуй и пр.). При проведеніи первой борозды присутствуетъ вся религіозная община подъ предводительствомъ муллы или жреца [1]). Въ Бенгалѣ даже выборъ самаго дня возлагается на деревенскаго жреца. Равнымъ образомъ религіозными соображеніями опредѣляется тамъ и то, въ какомъ направленіи провести первую борозду [2]). Въ Дагестанѣ первую борозду ведетъ старикъ одѣтый въ шубу навыворотъ, и въ него бросаютъ камнями и снѣжками [3]).

Въ современномъ быту европейскихъ народовъ сохранились также кое-гдѣ празднованія перваго выѣзда въ поле. Твердаго пріуроченія оно, конечно, не имѣетъ и зависитъ отъ того, когда можно начать орку по климатическимъ условіямъ. Такъ напримѣръ англійскій Plough Monday падалъ на первый понедѣльникъ послѣ Крещенія [4]). British Apollo объясняетъ названіе этого праздника слѣдующимъ образомъ: «Понедѣльникъ Плуга есть народное выраженіе и употребляется только крестьянами, потому что они обыкновенно проводятъ время въ этотъ день гдѣ-нибудь по сосѣдству за чаркой эля, чтобы поздравить и пожелать другъ другу обильнаго урожая большого посѣяннаго хлѣба (такъ называютъ они озимую пшеницу и рожь), а равно и Божьяго споспѣшествованія въ оркѣ, какъ только они возьмутся за плугъ, чтобы приготовить землю подъ посѣвъ ярового» [5]). Въ Дербиширѣ и въ другихъ мѣстахъ молодежь, надѣвъ рубахи сверхъ верхняго платья, убранные лентами, водятъ съ собой

---

1) Георги, Опис. Народовъ, ч. 1-ая, стр. 34 и 108; Бехтеревъ, Вотяки *Вѣстн. Евр.* 1880, сентябрь, стр. 160 и слѣд.; Первухинъ, Эскизъ III-ій, стр. 10—14; Дубровинъ, Ист. войн. и вл. русск. на Кавказѣ, I,1, стр. 529—531; Магницкій, стр. 19—21 и т. д.

2) Crooke, F. L. of north. India, II, p. 287—289.

3) Дубровинъ, l. c.

4) Dyer, Brit. pop. customs, p. 36 и слѣд.

5) Изд. 1710 года, II, p. 92, приведено у Dyer'a, l. c. p. 38—39.

плугъ также причудливо разукрашенный. Этотъ плугъ называется Fool's plough. Съ ними идетъ еще комическая фигура старухи, которая носитъ названіе Bessy [1]). Въ другихъ мѣстностяхъ, гдѣ извѣстенъ этотъ праздникъ, въ Кембриджширѣ, Гантингенширѣ, Лейстерширѣ, Линкольнширѣ, Норфолькѣ, Нортгэмбтонширѣ и др. мѣстахъ обрядъ веденія плуга обыкновенно давно уже исчезъ [2]).

Въ Германіи въ Гессенѣ былъ обычай устанавливать 10 марта на крышѣ дома, преимущественно крытаго соломой, деревянное изображеніе плуга, запряженнаго пятью лошадьми и сопровождаемаго куклой пахаря. Эта грубо сдѣланная фигура оставалась на крышѣ дней 40 [3]). Въ мѣстности Ронъ (въ Миннерштадтѣ) также въ мартѣ выдѣлывали мальчики маленькій плужокъ, ставили его на доску и водили изъ дома въ домъ. Для этого они одѣвались въ разноцвѣтное платье. Выходило нѣчто въ родѣ поздравительнаго обхода. Являясь въ избу, они приговаривали:

Da Kommen die armen Pfingstbuben
mit Pflug und schar
und wollen hinaus in den Acker fahr.

Около Нейштадта (въ нижней Франконіи) водили въ февралѣ плугъ, запряженный молодыми дѣвушками [4]).

Приведеннымъ обрядамъ веденія плуга, обрядовой смыслъ которыхъ вполнѣ простъ и не нуждается ни въ какомъ миѳологическомъ комментаріи, вполнѣ соотвѣтствуетъ и пылающій масленичный плугъ, упомянутый Себастьяномъ Франкомъ [5]). Равнымъ образомъ, обычнымъ сходствомъ весеннихъ и зимнихъ

---

1) Dyer, l. c. p. 37 и 39.
2) Ibid., p. 39—43.
3) Kolbe, Hessische S. und Gebr. s. 52—53.
4) Panzer, Beitr. z. d. Myth. I, № 265, s. 239—240; то же приведено и у Erk-Böhme, D. Lh. № 1249, III, s. 148; Mannhardt, W. u. Fk. I, s. 556.
5) Weltb. (ed. 1567) I, f. 50, прив. у Jahn'a, D. Opferbr. s. 91; Grimm, D. M. a. n. I, s. 263—264; Mannhardt, W. u. Fk. I, s. 553.

обрядовыхъ цикловъ, на которое я имѣлъ уже случай указать по поводу весеннихъ поздравительныхъ пѣсенъ, объясняется и появленіе плуга въ зимней обрядности малороссовъ, южныхъ славянъ и румынъ[1]). Искать источниковъ его символики въ славяно-русской миѳологіи или объяснять его изъ основного смысла древнихъ сатурналій едва ли представляется логически необходимымъ.

Въ связи съ торжественнымъ почином весенней орки стоитъ и странный предразсудокъ, отмѣченный у разныхъ индо-европейскихъ народовъ, по которому весной есть такіе дни, когда опасно браться за плугъ и соху. «Въ сѣверной Индіи, разсказываетъ Крукъ, по извѣстнымъ днямъ запрещается пахать, таковъ Наагпанчамъ (Nâgpancham) или праздникъ змѣи, падающій на пятое число легкой половины Саавана и на пятнадцатое мѣсяца Каарттика. Выворачиваніе земли по этимъ днямъ безпокоитъ Сешанаагу, великую міровую змѣю и Мать Землю. Мать Земля спитъ еще шесть дней въ каждомъ мѣсяцѣ 5-го, 7-го, 9-го, 11-го, 21-го и 24-го или, какъ говорятъ другіе, 1-го, 2-го, 5-го, 7-го, 10-го, 21-го и 24-го. По такимъ днямъ, если только возможно, то лучше не пахать вовсе»[2]). Вѣроятно на какомъ-нибудь представленіи, схожемъ съ этимъ индѣйскимъ повѣріемъ, основаны и англійскіе «blind days» (первые три дня марта), когда также нельзя пахать[3]). Равнымъ образомъ Сербы и Болгары не пашутъ во всѣ четверги отъ Пасхи до Троицы и называютъ эти дни «Зелени Четвртци»[4]). Нѣсколько позже подобный запретъ орки соблюдается у Чувашей; это такъ называемый Сьинзэ; онъ тянется около 12 дней во время цвѣтенія ржи[5]).

---

1) А. Н. Веселовскій, Раз. въ обл. дух. стиха, VII, стр. 112—120; Потебня, Объясн. мал. кал. и ср. п. II, стр. 40, 45, 99—104 и пр.

2) Crooke, F. L. of north. India, II, p. 293.

3) Brand, Pop. ant. I, p. 316.

4) Милиħевиħ, Жив. срба сељ, стр. 112, § 17; Шапкаревъ, Сб. отъ бълг. нар. умотв. ч. 3-ья, отд. I и II, кн. VII, стр. 171; то же у Лужицкихъ сербовъ, Veckenstedt, Wend. Sagen M. und abergl. Gebr. s. 442, §§ 70, 75 и 76.

5) Магницкій, Матеріалы къ объясн. ст. чув. вѣры, стр. 34—37.

Съ выѣздомъ въ поле на пахать, туда обращаются всѣ надежды и тутъ, конечно, своевременно произнести и молитву о плодородіи. У насъ для этого обыкновенно на Юрьевъ день служатъ въ полѣ молебны. Съ такой же молитвенной цѣлью поютъ въ Малороссіи бабы, какъ только соберутся вмѣстѣ:

Ой випиймо, родино,
Щобъ намъ жито родило;
И житечко, и овесъ,
Щобъ зібрався рідъ увесь;
И пшаница, и ячмінь,
Щобъ намъ жити смачній [1]).

Схожія застольныя, молитвенныя пѣсни сообщаетъ и Милојевић у сербовъ. Здѣсь послѣ длиннаго призыва тѣхъ же святыхъ, къ которымъ обращалась и наша волочобная пѣсня, возносится моленіе объ урожаѣ хлѣба и счастливой уборки сѣна [2]). Сюда же можетъ быть отнесена и та весенняя вотская молитвенная пѣсня, которую я привелъ выше, когда шла рѣчь объ общемъ весеннемъ моленіи. Ей вполнѣ соотвѣтствуетъ молитва, произносимая и вотякомъ хозяиномъ, во время посѣва: «Весеннее время наступило, говоритъ вотякъ. Помилуйте (насъ) Инмаръ, Кылдысинъ, Квозь, воршудъ Дурга. Счастье довольства и удачи дайте».

«Въ житьѣ-бытьѣ счастье пошлите».

«Вотъ мы выѣхали въ поле, 3 раза проѣхали сохой по полосѣ и 3 зерна посѣяли, тысяча тысячъ да будетъ».

«Да разрастутся корни ихъ — да будетъ подобна тростнику солома ихъ, да будутъ подобны еловымъ шишкамъ, пуговицамъ

---

1) Чубинскій, Труды, III, стр. 32; ср. Ш. Мюзкр. I, стр. 171, № 159 сюда же можно отнести и приведенную Стрыйковскимъ молитву на св. Георгія въ древней Польшѣ, Kron. Pols. I,iv, 148, сообщ. у Фаминцына, Бож. др. Слав. стр. 116; то же совершается и у ново-грековъ Schmidt, Volksleben s. 87, le comte de Marcellus, Chants pop. de la Gr. mod. p. 221.

2) Милојевић, Песме и об. ук. нар. србск. стр. 166—167, №№ 223 и 225.

зерна ихъ. Да будетъ хлѣбъ этотъ умолотенъ»[1]). Въ такомъ же духѣ долго еще тянется эта молитва-пѣсня, старающаяся, какъ вообще всѣ первобытныя молитвы, чего-нибудь да не забыть, упомянуть рѣшительно всѣ условія, могущія привести къ благополучію. Въ этой молитвѣ сказывается также и та особая потребность выражаться въ преувеличенныхъ, завѣдомо хватающихъ черезъ край чисто эпическихъ краскахъ, которыя знакомы намъ по бѣлорусской вологодной пѣснѣ. Можетъ быть подобная именно молитва произносилась и у полабскихъ славянъ въ тотъ весенній праздникъ, о которомъ говоритъ Эбонъ[2]).

Пережиткомъ жертвенныхъ обрядовъ при запашкѣ и засѣвѣ слѣдуетъ считать то, когда крестьянинъ ѣдетъ, какъ выражается волочобная пѣсня:

У чистоя поле заарываць,
Зъ соллю, съ хлѣбомъ, зъ бѣлымъ яйцомъ,
Зъ бѣлымъ яйцомъ, зъ боскимъ слоуцомъ[3]).

Хлѣбъ и яйца то кладутся въ борозду, то разбрасываются по полю. Въ Германіи, когда впервые выѣзжаютъ въ поле, при проводѣ первой борозды переѣзжаютъ даже черезъ цѣлую крынку молока съ хлѣбомъ и яйцомъ. Иногда переѣзжаютъ просто черезъ кусочекъ хлѣба или яйцо[4]). Въ Вестфаліи при этомъ плугъ тянетъ не лошадь, а старуха. Перерѣзавъ плугомъ жертвенный хлѣбъ, она отдаетъ его кусочки рабочимъ[5]). Это очевидно остатокъ той жертвенной пирушки, которая до сихъ поръ еще справляется при запашкѣ въ Шотландіи и Италіи[6]).

---

1) Первухинъ, Эск. нр. и б. инор. Глаз. уѣзда, эск. III-й, стр. 10 — 13; см. выше стр. 104—105 и 107—110.

2) Приведено у Котляревскаго, Сказ. объ Отт. стр. 60—61.

3) Ш. Бп., № 142, стр. 372.

4) Wuttke, Der d. Volksabergl. § 428; Jahn, D. Opferbr. s. 74 — 75; Mannh. W. u. Fk. I, s. 158.

5) Kuhn, Westf. S. II, № 332.

6) Gregor, Notes on th. F. L. of NE of Scotland, p. 181; Salomone-Marino, Cost. e us. dei cont. di Sic. p.

Любопытная форма жертвы хлѣбомъ, сохранившаяся въ Германіи, состоитъ въ томъ, что вмѣсто колеса въ плугъ вставляется спеціально испеченный по размѣру круглый хлѣбъ[1]). Жертвы яйцомъ производятся при посѣвѣ и обсѣмененіи и въ Малороссіи и у Сербовъ въ Босніи и Герцоговинѣ[2]). Яйца или скорлупу суютъ въ Германіи и у насъ въ лукошко сѣвца. Обыкновенно для этого употребляются яйца пасхальныя, съ которыми связанъ цѣлый рядъ предразсудковъ[3]). Въ цѣляхъ жертвы перебрасываетъ сѣвецъ горсть сѣмени назадъ черезъ плечо и тогда даже закрываетъ глаза, чтобы не видѣть, куда летитъ сѣмя. Въ настоящее время подобная жертва зёрномъ считается въ Германіи обращенной къ птицамъ, чтобы онѣ не клевали остальныхъ сѣмянъ[4]).

Жертва при обсѣмененіи имѣетъ мѣсто и у современныхъ дикарей, напр. на Суматрѣ[5]). Наши инородцы также производятъ при посѣвѣ дѣйствія совершенно аналогичныя съ только что указанными. Здѣсь жертвоприношеніе сохранилось уже вполнѣ отчетливо и сознательно. Въ сороковыхъ годахъ Саратовскому архіерею доносили напр. изъ Телятниковой деревни Хвалынскаго уѣзда, что весною передъ посѣвомъ ярового хлѣба, запасши на домахъ лучшій обѣдъ и взявши съ собой вина и браги, мордва выѣзжаетъ совокупно въ одинъ день каждый въ свой загонъ, дѣлаетъ по своему *молянъ* и потомъ, отрѣзывая по горбушкѣ отъ хлѣба, складываютъ въ нее по кусочку отъ каждаго яства. Эти горбушки зарываются въ землю. Послѣ этого, попировавши принесенными съ собою запасами, приступаютъ къ посѣву[6]). То же дѣлаютъ и вотяки. Они выѣзжаютъ въ поле всей деревней въ

1) Gr. D. M. a. n. p. 1239.
2) Чубинскій, Труды, III, стр. 30—31; Лилек въ *Гл. З. М.* VI (1894) стр. 631.
3) Kuhn, Westf. S. II, № 420; Engelien und Jahn der Volksm. s. 272; Jahn, D. Opferbr. s. 79.
4) Jahn, l. c. s. 71—73.
5) Marsden, History of Sumatra, прив. у Спенсера, Descr. Soc. III, p. 19.
6) Сообщено въ *Этн. Обозр.* 1892, № 4, стр. 120.

праздничныхъ одеждахъ, и каждая семья вспахиваетъ нѣсколько саженъ земли. На вспаханное мѣсто разстилается скатерть. На нее кладутъ яйца, хлѣбъ и пр. кушанья. Старшій изъ семьи, взявъ въ руки яйца и хлѣбъ, произноситъ молитву въ родѣ приведенной выше. За этою молитвою слѣдуетъ первый засѣвъ, при чемъ вмѣстѣ съ зерномъ разбрасываются и яйца. Одно изъ этихъ яицъ запахивается, а другія собираютъ и съѣдаютъ [1]). Такое же раскидыванье по полю яицъ считаютъ необходимымъ при первомъ засѣвѣ и чуваши. У нихъ при этомъ присутствуетъ и мулла и раздаетъ каждому по яйцу. Послѣ засѣва устраивается тутъ же въ полѣ пиръ [2]).

Главную роль во всѣхъ этихъ обрядахъ играетъ самъ сѣвецъ. Его личность окружаютъ особыми обрядами. Залогъ счастья, т. е. урожая долженъ находиться въ немъ самомъ. Вотъ почему у чувашей стараются дознаться, кто въ семьѣ «телейласьыю», т. е. счастливый человѣкъ, и ему поручаютъ вынести сѣмя въ поле до разсвѣта [3]). У вотяковъ сѣвецъ, обыкновенно самъ хозяинъ, до сѣва торжественно садится за столъ, ѣстъ особыя лепешки, молится и пьетъ подносимую ему женою рюмку кумышки [4]). У русскаго простонародья въ цѣляхъ стать носителемъ будущаго благополучія сѣвецъ съѣдаетъ передъ тѣмъ, чтобы пойти въ поле, благовѣщенскую просфору [5]). Въ Самарской губерніи «наканунѣ сѣва вечеромъ хозяинъ запирался въ своей избѣ, зажигалъ восковую свѣчу и клалъ передъ образами горсть зеренъ изъ предназначенныхъ для сѣва; затѣмъ онъ начиналъ усердно молиться о ниспосланіи удачнаго сѣва и урожая. Пред-

---

1) Тезяковъ, Праздн. и жертвоприн. у вотяковъ-язычниковъ. *Новое Слово*, 1896, январь, стр. 4; Верещагинъ, В. С. кр. стр. 35—37 и *Вятск. Губ. Вѣд.* 1895, № 45.

2) Магницкій, Мат. къ объясн. ст. чувашской вѣры, стр. 19—21.

3) Ibid., стр. 23; Верещагинъ, l. c. стр. 35—37; *Вятск. Губ. Вѣд.* 1895, № 38.

4) Верещагинъ, l. c.

5) *Этн. Обозр.* 1891, № 4, стр. 189 и 1895, стр. 22; Терещенко, Б. русск. нар. VI, стр. 22.

варительно въ избѣ *затыкались всѣ щелки, всѣ отверстія, трубы въ печи съ тою цѣлью, чтобы нисшедшая отъ молитвы на зерна благодать Божія не могла уйти изъ избы»* [1]). По сходному съ этимъ представленію въ Новозеландіи рабочіе, которымъ предстоитъ вспахать поле, передъ этимъ должны соблюдать постъ и совершать омовенія [2]). Нашему обычаю класть въ сусѣкъ, гдѣ лежатъ сѣмена, или въ лукошко, изъ котораго сѣютъ, благовѣщенскую просвирку, иногда растертую въ порошокъ [3]), соотвѣтствуютъ также нѣкоторые обряды современныхъ дикарей. Въ Индіи напр. держатъ сѣмена надъ огнемъ отъ священнаго дерева Chili [4]). На Санъ Сальвадорѣ (въ Южной Америкѣ) сѣмена должны простоять нѣкоторое время передъ идоломъ въ особыхъ сосудахъ. Надъ ними ставится еще жаровня съ куреніемъ, и жрецы совершаютъ молитву, при чемъ мажутъ идола своей собственной кровью [5]). Тутъ, очевидно, разсчитываютъ на то, что носителемъ счастья будетъ не только сѣвецъ, но и сами разбрасываемыя сѣмена исполнятся особой благодати.

Любопытный обрядъ при выѣздѣ въ поле соблюдаютъ въ среду на 5-й недѣлѣ великаго поста словинцы. Этотъ день зовется у нихъ «Verkovnica», «Varkonca» или «Verkolca». Это названіе происходитъ отъ слова «verklo» (одна изъ частей плуга: въ разныхъ мѣстностяхъ различная), потому что рабочіе въ этотъ день бросаютъ на полѣ «verklo» противъ солнца и на томъ мѣстѣ, гдѣ оно упадетъ, зарываютъ его въ землю. Если «verklo» не заржавѣетъ, это предвѣщаетъ урожай. Вынутое изъ земли «verklo» обвиваютъ плющемъ и вставляютъ въ плугъ. На слѣ-

---

1) *Этн. Обозр.* 1895, стр. 22.

2) Bastian, Inselgr. in Oceanien, s. 199.

3) Аѳан. Поэт. Воззр. III, стр. 764.

4) Biddulph, Tribes of the Hindoo Kosch, p. 103; прив. у Frazer'a Golden Bough. I, p. 70.

5) Palicio, Jan Salvador and Honduras (1576) p. 65 (Spier's Collection of Rare and Original Documents and Relations concerning the discovery and Conquest of America, N. Jork, 1860).

дующее утро, когда ѣдутъ орать, въ томъ мѣстѣ гдѣ было зарыто «verklo» втыкается освященная верба[1]).

Для успѣшности произрастанія посѣянныхъ яровыхъ хлѣбовъ прежде всего нужно, конечно, извѣстное количество влаги. Дождя ждутъ поэтому весною съ нетерпѣніемъ и просятъ о немъ Богородицу, приговаривая:

Мать Божія, подавай дождя
На нашъ, на барскій хлѣбъ[2]).

Въ Болгаріи по свидѣтельству Верковича поютъ на Юрьевъ день слѣдующую пѣсню:

Приросси, Боже, зароси,
Пусни си, Боже, облаците,
Облаците и магли-те
Фъ наше града на поле-ту
На поле-ту наниви-те
Да са роди бела пшеница;[3]) и т. д.

Въ Германіи въ цѣломъ рядѣ мѣстностей, въ тѣхъ же цѣляхъ вызыванія дождя, когда пахари возвращаются въ первый разъ изъ поля домой, ихъ обливаютъ изъ оконъ водой[4]).

Къ обрядамъ, имѣющимъ въ виду обезпечить урожай, мнѣ хотѣлось бы отнести и еще одинъ типъ народной игры или обрядового дѣйства, который обыкновенно толкуется совершенно иначе. Я разумѣю наши похороны Кострубоньки[5]) и сродныя съ

---

1) Pajek, Črt. iz duš. ž. št. slov. стр. 222, ср. Salomone-Marino, Cort. e uz. dei cont. di Sic. p. 221.

2) Терещенко, Бытъ р. нар. V, стр. 13.

3) Веда Словена, II, стр. 279, № 3.

4) Kuhn, Westf. Sagen II, s. 153—154; Rochholtz, Gaugött. s. 62; Kolbe, Hessioche Sitten 2-te Afl. s. 51; Wiedemann, Aus inn. und aus. Leben der Esten, s. 356.

5) Ž. Pauli P. Ludu Russk. I, str. 21—22; Головацкій Н. П. Гал. и Угр. Р. II, стр. 185, № 9; Шейковскій, Бытъ Под. ч. 1-ая, стр. 23 — 27; Чубинскій, Труды, III, № 16, стр. 77; Ястребовъ, Матер. по этн. Нов. Края, стр. 33 — 35.

нимъ игры у другихъ народовъ. Игра въ Кострубонько заключается обыкновенно въ томъ, что водятъ хороводъ, посрединѣ котораго ходитъ дѣвушка и спрашиваетъ въ цѣснѣ:

Ци не видѣли сте
Мого Кострубонько?

Кострубонька оказывается нѣтъ; онъ поѣхалъ то орать въ поле, то звать на свадьбу, то жениться. При этомъ извѣстіи хоръ или сама дѣвушка поетъ:

Що жъ я, бѣдна учинила.
Кострубонько не злюбыла
Пріѣдь, пріѣдь, Кострубоньку,
Стану рано до шлюбоньку,
А въ недѣлю пораненьку,
На томъ бѣломъ каменeньку [1]).

Въ концѣ концовъ оказывается, что Кострубонько умеръ. Тогда дѣвушка начинаетъ еще сильнѣе его оплакивать, а иногда, напротивъ, изображая изъ себя недовольную мужемъ жену, она радуется его смерти. Такова эта игра, какъ она записана у малороссовъ. Объясненіе въ словахъ дѣвушки веселаго конца есть, разумѣется, поздній варіантъ, возникшій подъ вліяніемъ другой хороводной игры «мужъ и жена», гдѣ изображается, какъ молодка убѣжала въ хороводъ отъ стараго мужа. Игрѣ въ Кострубонько присуще напротивъ оплакиванье его смерти, такъ что до этого момента она совершенно схожа съ упомянутыми выше похоронами Костромы, съ которыми она зачастую и сливается. Чтобы участники этой игры развеселились, Кострубонько долженъ еще вскочить и начать ловить дѣвушекъ; тогда хоръ весело запоетъ:

Оживъ, оживъ нашъ Кострубонько,
Оживъ, оживъ нашъ голубонько [2]).

1) Головацкій, l. c. стр. 185, № 9.

2) Аѳан. Поэт. Воззр. III, стр. 763; ср. такъ же великорусскую игру въ Кострому, Ш. В., стр. 49—50, № 280.

А. Н. Веселовскій недавно сопоставилъ съ этой извѣстной русской игрой и сходную съ ней игру въ Зафира изъ Эпирской Загоріи. Зафира изображаетъ мальчикъ или дѣвочка: онъ ложится на доски и притворяется мертвымъ, его обсыпаютъ цвѣтами, надъ нимъ произносятъ заплачки и пр., но только что пѣсня объявила, что Зафиръ умеръ, какъ онъ вскакиваетъ и начинаетъ ловить тѣхъ, кто составлялъ собою хоръ. Послѣ этого поютъ другія весеннія пѣсни[1]). А. Н. Веселовскій полагаетъ, что тотъ же первоначально смыслъ имѣла и чисто христіанская игра въ воскресенье Лазаря у ново-грековъ, на Кипрѣ и въ Ливанѣ[2]). Къ этимъ новогреческимъ варіантамъ можно прибавить и еще три: чешскій, молдавскій и французскій. Въ окрестностяхъ Уйлика на 1-ое мая послѣ обхода съ королемъ, его кладутъ на носилки и несутъ въ кабакъ; здѣсь кругомъ него водятъ хороводъ, пляшутъ и поютъ. Одинъ изъ хора при этомъ все время спрашиваетъ, не ожилъ ли король, и узнаетъ, что онъ умеръ. Наконецъ, король однако встаетъ, и тогда начинается пѣніе уже веселыхъ пѣсенъ[3]). Схожій французскій обрядъ изъ окрестностей Бріансона (деп. Hautes Alpes) разсказалъ Маннгардтъ со словъ одного французскаго плѣннаго во время войны 70-го года; перваго мая парни берутъ молодого человѣка, возлюбленная котораго его покинула и вышла за другого, одѣваютъ съ ногъ до головы въ зеленыя вѣтки и ведутъ въ лѣсъ; здѣсь онъ лежитъ и притворяется умершимъ, пока не прійдетъ любящая его дѣвушка и не поцѣлуетъ его. Тогда всѣ идутъ въ кабакъ и новая парочка танцуетъ съ разноцвѣтнымъ флагомъ въ рукахъ[4]). Введеніе невѣсты и фиктивная причина смерти парня, конечно, не болѣе, какъ поздняя прикраса къ обряду, смыслъ котораго пересталъ быть по-

1) Три главы изъ истор. поэт. *Ж. М. Н. Пр.* 1898, апрѣль, май, стр. 24 отд. отт., изъ статьи: Σάρρος Λείφανα τῆς λατρείας τοῦ Λίνου καὶ Ἀδόνιδος ἐν Ἠπείρῳ. въ Δελτίον τῆς ἱστ. καὶ ἐθνολ. ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος V, τεῦχ. 18, стр. 347 и слѣд.

2) Ibid.

3) Ešner, Máje z okolí uhlířsko — janovického, Č. *L.* IV (1894) str. 1 a 502.

4) Mannh. W. u. Fk. I, s. 434—435.

нятенъ. Въ существѣ дѣла эта игра совершенно схожа съ чешской, а черезъ нее и съ игрой въ Зафира и Кострубонько. Вѣроятно, то же самое представляетъ собою и молдавскій обрядъ съ идоломъ-куклой Калаяномъ или Траяномъ. За недѣлю до дня св. Георгія (23 апр.) дѣвочки лѣпятъ фигурку крестьянина изъ глины и одѣваютъ ее въ платье. Фигурка укладывается въ гробъ. Черезъ недѣлю, въ пятницу, до дня св. Георгія онѣ опять собираются вмѣстѣ, зажигаютъ около Калаяна свѣчи и оплакиваютъ его смерть. Послѣ этого онѣ хоронятъ его гдѣ нибудь на задворкахъ и просятъ ниспослать дождь. Фигура Калаяна была доставлена священникомъ изъ села Ерденъ-Бурно Измаильскаго уѣзда въ музей Кіевской духовной Академіи. Призываніе дождя связано, конечно, съ самымъ именемъ Калаянъ, но, можетъ быть, фигурку просили нѣкогда и о плодородіи, воспѣвая его воскресеніе[1]).

Приведенные до сихъ поръ обряды изслѣдователи неоднократно сближали съ ритуаломъ древне-греческаго праздника въ честь Адониса[2]). Я имѣю въ виду особенно самую старую форму культа Адониса, какъ онъ справлялся въ Библосѣ. Женщины плакали, пѣли особыя пѣсни (Ἀδωνιασμοί), ударяли себя въ грудь при звукахъ флейты надъ куклой, изображавшей умершаго Адониса. Черезъ день однако онѣ говорили, что Адонисъ ожилъ и радовались этому воскресенью[3]). Празднество состояло такимъ образомъ изъ двухъ главныхъ актовъ: одного грустнаго погребальнаго, а другого, напротивъ, радостнаго. Въ этомъ и заключался его основной смыслъ. Болѣе торжественно справлялся потомъ этотъ обрядъ въ Александріи и здѣсь рядомъ съ Адонисомъ

---

1) *Странникъ*, 1886, іюнь — іюль, стр. 469, прив. А. Н. Веселовскимъ, *Ж. М. Н. Пр.* 1886, октябрь, стр. 400.

2) Ефименко, О Ярилѣ, *З. И. Р. Г. О.* II, стр. 88 и 112 — 114; Веселовскій, Гетер. побр. и кум. въ Купальской обр. *Ж. М. Н. Пр.* 1894, февраль, стр. 289—291 и слѣд.; Mannh. W. u. Fk. I, s. 274 и др.

3) Mannh. W. u. Fk. s. 281; Roscher, Ausf. Lex. I, s. 73,50—74,10. Daremberg et Saglio, Dictionn. des antiquités, I, p. 72—74; Frazer, Golden Bough. I, p. 280.

покоилась еще Афродита. Адонисъ изображался ея возлюбленнымъ, и смерть его оплакивала сама богиня. Присутствовавшіе молили о возвращеніи Адониса на слѣдующій годъ[1]). При соблюденіи обряда особую роль играли еще и такъ называемые сады Адониса (κῆποι Ἀδώνιδος). Ихъ бросали во время дѣйства въ воду. Это были небольшіе горшки цвѣтовъ, хлѣбныхъ растеній, салата и пр.[2]).

Я не буду входить въ разсмотрѣніе самого миѳа объ Адонисѣ, едва ли отражающаго истинное значеніе разбираемаго обряда; равнымъ образомъ я не буду слѣдить и за сходствомъ Адониса съ Тамузомъ, Аттисомъ, Діонисомъ съ одной стороны и съ Линомъ, Бормомъ, Гилосомъ, Литіэрзомъ съ другой[3]). Мнѣ важенъ въ данномъ случаѣ самый обрядъ, какъ онъ соблюдался въ Библосѣ, колыбели этого культа. Библосская форма дѣйства особенно близко подходитъ къ приведеннымъ выше обрядамъ современнаго европейскаго и малоазіатскаго крестьянства; она также наиболѣе проста и прозрачна, и, что важнѣе, не подверглась, какъ Александрійская, вліянію поэзіи и миѳическихъ разсказовъ. Слѣдуя и здѣсь принятой мною системѣ интерпретаціи народной обрядности, я постараюсь прежде всего уяснить себѣ смыслъ этого обряда, какъ такового, выяснить, какую чисто практическую хозяйственную цѣль онъ преслѣдовалъ, какого блага могли ждать для себя его простонародные ревнители.

Значеніе Адоній толковали обыкновенно, какъ оплакиваніе смерти природы въ лѣтній зной или осенью и ликованіе о разцвѣтѣ ея весною. Наиболѣе ясно формулировалъ это общепринятое толкованіе Фрезеръ. «Подъ именами Озириса, Адониса, Томуза, Аттиса и Діониса, говоритъ онъ, египтяне, сирійцы, ва-

---

1) Roscher's, Ausf. Lex. I, s. 74,15—40.

2) Ibid., s. 74,45—55; ср. Ersilia Caetani-Lovatelli, I. Giardini di Adone, *Nuova Antologia*, XL (1892) p. 262—265.

3) Frazer, Golden Bough. I, p. 278—279; А. Н. Веселовскій, Три главы изъ ист. поэтики, *Ж. М. Н. Пр.* 1898, апрѣль, май, стр. 23 отд. отт.

вилоняне, фригійцы и греки представляли умираніе и возрожденіе растительности путемъ ритуала, который былъ, какъ признавали сами древніе, повсюду приблизительно одинаковъ, и параллели котораго находятся въ весеннихъ и купальскихъ обрядахъ современнаго европейскаго крестьянства» [1]). Подобное толкованіе Адоній всегда исходитъ изъ признанія спора зимы и лѣта, борьбы зимней и весенней богинь, смерти и оживленія духа растительности представленіемъ, лежащимъ въ основѣ всей весенней обрядности индоевропейскихъ народовъ. «Въ нѣмецкомъ «преніи», въ народныхъ обрядахъ выноса, изгнанія «смерти-зимы» и кликанія весны, писалъ недавно А. Н. Веселовскій, зима и весна представляются раздѣльными, враждебными другъ другу существами, въ чередованіи побѣды и пораженія. Когда эта дѣйствительность сольется въ представленіе чего то одного, то обмирающаго, то возникающаго къ новой жизни, религіозное сознаніе подвинется на пути развитія: борьба жизни и смерти примкнется къ миѳу одного существа, бога, выразится въ соотвѣтствующихъ обрядахъ календарнаго характера» [2]). Въ Адоніяхъ слились такимъ образомъ въ одно два дѣйства, соотвѣтствующія двумъ разнымъ моментамъ годового круговорота; вмѣсто того чтобы оплакивать Адониса въ лѣтній зной или осенью и ликовать о его возрожденіи весною, одновременно совершали то и другое, и печальную, и веселую часть обряда.

Въ такомъ пониманіи всѣ дѣйства объ Адонисѣ, о нашемъ Кострубонько, объ умирающемъ королѣ чешскаго обряда оказываются простымъ изображеніемъ извѣстнаго миѳическаго представленія, религіозной игрой безъ непосредственнаго практическаго примѣненія. Такой характеръ Адоніи и имѣли, вѣроятно, въ Александріи, когда они уже прошли черезъ передѣлку при-

---

1) Golden Bough. I, p. 278—279; Mannh. W. u. Fk. II, p. 281, 286—287; Daremberg et Saglio, Dictionn. des ant. I, p. 72 и др.; Roscher въ R's Ausf. Lex. I, s. 75—76.

2) Три главы изъ ист. поэт. *Ж. М. Н. Пр.* 1898, апр. и май, стр. 22—23 отд. оттиска.

дворнаго жречества, стремившагося къ торжественности и пышности ритуала. Но понимали ли ихъ такъ въ Библосѣ? Можетъ быть можно найти и такое объясненіе Адоній, которое поведетъ насъ къ пониманію того, какія надежды возлагали люди на этотъ обрядъ, почему онъ былъ необходимъ, считался дѣломъ важнымъ и интереснымъ для каждаго? Мнѣ кажется, надо также постараться подыскать и такое объясненіе, по которому сліяніе обоихъ актовъ дѣйства, скорбнаго и веселаго, не было бы лишь результатомъ санкретизма, а напротивъ было бы необходимо и неизбѣжно. На такое пониманіе Адоній наведетъ насъ одно замѣчаніе схоліаста къ третьей Идилліи Теокрита: «ὁ Ἄδωνις, ἤγουν ὁ σῖτος ὁ σπειρόμενος, ἓξ μῆνας ἐν τῇ γῇ ποιεῖ ἀπὸ τῆς σπορᾶς καὶ ἓξ μῆνας ἔχει αὐτὸν ἡ Ἀφροδίτη, τουτέστιν ἡ εὐκρασία τοῦ ἀέρος. καὶ ἐτότε λαμβάνουσιν αὐτὸν οἱ ἄνθρωποι»[1]). Замѣчаніе о шести мѣсяцахъ, во время которыхъ Адонисъ пребываетъ подъ землей, схоліастъ повторилъ, какъ нѣчто общеизвѣстное, но почему онъ назвалъ Адониса «ὁ σῖτος σπειρόμενος»? Сѣмя вовсе не лежитъ въ землѣ 6 мѣсяцевъ безъ движенія. Мнѣ особенно важно, что схоліастъ прибавляетъ: «καὶ ἐτότε λαμβάνουσιν αὐτὸν οἱ ἄνθρωποι». Онъ, очевидно, нѣчто подслушалъ объ Адонисѣ изъ народныхъ устъ, а народъ зналъ, что Адонисъ есть сѣмя и съ миѳомъ Персефоны ничего общаго не имѣетъ.

И тоже самое говоритъ и Іеронимъ: «Eadem gentilitas hujus modi fabulas poetarum, quae habent turpitudinem, interpretatur subtiliter interfectionem et resurrectionem Adonidis planctu et gaudio prosequens: quorum alterum in seminibus, quae moriuntur in terra, alterum in segetibus quibus mortua semina renascuntur, ostendi putat»[2]). Онъ также въ своемъ объясненіи такимъ образомъ ссылается на народное пониманіе Адониса, какъ сѣмени, и эта ссылка въ высшей степени важна. Она прямо показываетъ

---

1) Schol. ad. Teocriti Idyll. III, 48. Sch. et Gl. ed. Ahrens, Bucolicorum Graecorum Reliquiae, Lpz. 1856, II, p. 151.

2) S. Hieronymi, Commentarius in Ezechielem Lib. III, cap. VIII, 89—90 у Migne'a, Patr. Lat. t. 25-ый, стр. 83 A.

намъ основное значеніе Адоній. Въ словахъ теокритовскаго схоліастта, равно какъ и христіанскаго проповѣдника мы вѣдь имѣемъ вовсе не толкованіе миѳа, вовсе не теорію, объясняющую его происхожденіе и основное религіозное значеніе, намъ дается здѣсь прямое указаніе на то, какъ смотрѣли простые люди въ древности на праздникъ Адоній, и отсюда чего они ждали отъ соблюденія его ритула. Адоніи были въ основѣ своей *заклинаніемъ сѣмени*, такимъ обрядомъ, который долженъ былъ способствовать скорѣйшему и успѣшнѣйшему выходу ростка полезныхъ растеній, послѣ того какъ драгоцѣнное сѣмя брошено въ землю и погибло въ ея страшной неизвѣданной глубинѣ. Только при такомъ пониманіи этого обряда сліяніе грустнаго и веселаго актовъ, представленіе о смерти и о быстромъ, скоро наступающемъ возрожденіи вполнѣ понятны и логичны.

Понятны станутъ при этомъ и «сады Адониса». Что бросаніе ихъ въ воду есть ничто иное, какъ заклинаніе дождя, это допускали и Маннгардтъ, и Фрезеръ, и Рошеръ [1]), но что собственно они такое, это до сихъ поръ не было выяснено. М. т. при признаніи Адоній заклинаніемъ сѣмени, смыслъ этихъ горшковъ съ быстро выходящей зеленью становиться до очевидности ясенъ. Всякій, знающій, какъ приготовляется крестьянинъ къ посѣву, видѣлъ такъ называемыя «ростила», т. е. завязанную въ мокрую тряпку землю съ сѣменами. Если быстро и изъ многихъ сѣмянъ покажутся ростки, это значитъ, что сѣмя припасено хорошее, всхожее. Когда поле уже засѣяно и хлѣбъ, какъ выражаются крестьяне на сѣверѣ Россіи, вышелъ, «что щеть», тогда, конечно, эти ростила болѣе ненужны. При заклинаніи сѣмени ихъ поэтому вполнѣ логично выбросить вонъ и если они могутъ понадобиться для заклинанія дождя, то, конечно, тѣмъ лучше. Ростила играютъ роль при заклинаніи сѣмени и у нѣкоторыхъ ди-

---

1) Mannh. W. u. Fk. II, s. 28; Frazer, Golden Bough. I, p. 286; Рошеръ въ Roscher's, Ausf. Lex. I,1, s. 76,53.

карей. На Санъ Сальвадорѣ клали сѣмена въ маленькіе сосуды изъ калабата и ставили ихъ передъ идоломъ; затѣмъ рыли канаву и въ ней садили сѣмена; надъ ними ставилась жаровня съ куревомъ. Священное курево должно было, очевидно, притянуть къ себѣ поскорѣе ростокъ, который долженъ показаться изъ сѣмени[1]).

Праздникъ Адониса въ Аѳинахъ, Александріи и почти повсемѣстно въ Греціи происходилъ въ серединѣ лѣта[2]). Это пріуроченіе соотвѣтствовало связи Адониса съ Афродитой и въ особенности тому миѳу о немъ, по которому онъ изображаетъ растительность, замирающую отъ лѣтняго солнцестоянія до самой весны, и представляетъ собою нѣчто вродѣ мужского образа Персефоны[3]). Однако, въ Библосѣ, гдѣ Адоніи производились наиболѣе полно, хотя и менѣе пышно, они имѣли мѣсто именно ранней весной — въ мартѣ или къ концѣ февраля[4]) — т. е. какъ разъ во время ярового посѣва, когда естественно возникала въ немъ потребность.

Если только обрядъ этотъ въ самой своей сущности былъ заклинаніемъ сѣмени, онъ, однако, не могъ имѣть первоначально вполнѣ опредѣленнаго пріуроченія и въ разныхъ мѣстностяхъ, вѣрнѣе всего производился въ разное время сообразно раннему и позднему посѣву ярового или озимого хлѣба. Естественно поэтому, что, когда смыслъ обряда былъ забытъ, никакая традиція не мѣшала отнести его на какое нибудь число болѣе или менѣе случайно, можетъ быть, въ связи съ тѣмъ его толкованіемъ, какое было ему дано въ жреческой средѣ, интересовавшейся скорѣе красивымъ миѳомъ Адониса, чѣмъ его старымъ основнымъ значеньемъ въ глазахъ сельскаго населенья. Подобнымъ сообра-

---

1) Palicio, San Salv. D. Honduras 1576, p. 65 etc. (Spier's Collections of Rare and Original Docum. & Relations concerning the discov. of Amer. New York, 1860) прив. у Spenser'a, Descript, Sociol. II, p. 23.

2) Daremberg et Saglio, Dict. des ant. I, p. 72.

3) Ibid. О миѳѣ Адониса см. Roscher, Ausf. Lex. 69—70.

4) Baudissim, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Lpz. 1876, I, s. 298.

женьемъ можно объяснить и неустойчивость въ пріуроченіи нашей игры въ Кострубонько: въ Купальскій циклъ его легко могъ перетащить са собой схожій съ первымъ его актомъ обрядъ проводовъ весны или похоронъ Костромы.

До сихъ поръ мы разсмотрѣли только тѣ обряды, которые касаются посѣва яровыхъ хлѣбовъ. Озимые всходы, а равно и уже посѣянныя зелени ярового, судьба которыхъ зависитъ также отъ дружной или медленной, сухой или влажной весны, также заботливо обставляется поэтому разнаго рода обрядовыми дѣйствіями. Они открываются еще на Вознесеніе или на Іоанна Лѣствичника, когда во многихъ мѣстностяхъ Россіи пекутъ изъ тѣста такъ называемыя лѣстницы, или просто пироги, которые украшаютъ поперечными перекладинами изъ тѣста[1]); эти лѣстницы вѣроятнѣе всего преслѣдуютъ цѣли заклинанія: лѣстница символизируетъ ростъ соломы, которая должна, такъ сказать, подняться по лѣстницѣ, вырости и чѣмъ выше, тѣмъ лучше. Отношеніе къ полеводству видно изъ того, что въ селѣ Колѣнѣ Аткарскаго уѣзда Саратовской губерніи бабы ходили со своими лѣсеньками въ поле, валялись по озими и бросали вверхъ яйца. Г. Минхъ, разсказавшій этотъ обычай, совершенно вѣрно замѣчаетъ, что это бросанье вверхъ яицъ имѣетъ значеніе заклинанія роста ржи: «какъ высоко взвилось яйцо, такъ должна была вырости рожь»[2]). Послѣ этихъ забавъ принесенные припасы съѣдались тутъ же въ полѣ въ общемъ пиршествѣ, какъ извѣстно, всегда заканчивающемъ всякое жертвенное дѣйствіе теперь, какъ и въ старину.

Этотъ обычай лѣсенокъ есть собственно только прелюдія болѣе торжественныхъ хозяйственныхъ обрядовъ. Они начинаются повсемѣстно собственно только на пасхальной недѣли или на

---

1) Терещенко, Бытъ русск. нар. VI, стр. 20; Петрушевичъ, Общер. нар. дневникъ, стр. 35; Калинскій, Церк. нар. мѣс. *З. И. Р. Г. О.* VII (1877) стр. 381; *Живая Старина*, IV (1891) стр. 200; Минхъ, Обыч. и обр. кр. Сарат. губ. *З. И. Р. Г. О.* XIX,2, стр. 103.

2) Минхъ, l. c.

Юрьевъ день, когда въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Россіи служатъ молебны на озимыхъ поляхъ или вообще молятся о плодородіи[1]); то же дѣлаютъ и словинцы на Юрьевъ день[2]). Въ Португаліи священники также служатъ въ маѣ молебствія о сохраненіи озимыхъ и яровыхъ хлѣбовъ[3]). Въ Верхней Баваріи около Мосбурга на пасху «идетъ каждый крестьянинъ со своими работниками къ своему полю и на каждомъ углу его ставитъ крестъ изъ свѣжихъ вѣтокъ (Palmkreuze, Feldkreuze); тутъ же онъ кладетъ скорлупы отъ пасхальныхъ яицъ». Кромѣ этого въ серединѣ поля такъ же зарывается яйцо[4]). Въ Австріи на Пасху часть посвященной пищи: яицъ, мяса и пр. закапывается въ нѣсколькихъ мѣстахъ поля[5]). Во Фландріи на Вербное Воскресенье на углахъ поля втыкаются вѣтви вербы и при этомъ приговариваютъ:

Ik zegene hier myn kooren,
tegen den bliksen en den oormen,
tegen den meisens en tegens de Knechten,
op dat ze myn Korn niet ommevechten
en tegen dat diuvels zwynsges
dat zoo kwaed om pekken is»[6]).

То же дѣлается и въ Австріи около Земмеринга[7]).

Подобные обряды соблюдаются и въ сѣверной Индіи. «Когда сахарный тростникъ пускаетъ первые ростки, хозяинъ поля, разсказываетъ Крукъ, совершаетъ жертвоприношеніе на слѣ-

---

1) Калинскій, Церк. нар. мѣсяц. *З. И. Р. Г. О.* VII (1877) стр. 390; Отт. Берманъ, Кал. по нар. преданьямъ въ Воложанскомъ прих. *З. И. Р. Г. О.* V (1873) стр. 21. *Этн. Сб.* I, стр. 323—324; *Смол. Вѣстн.* 1890, № 37.

2) Stojanovič, Slike iz domac. živata slov. nar. str. 51.

3) Braga, O povo port. II, p. 281.

4) Panzer, Beitr. z. Deutsch. Myth. II, s. 212.

5) Jahn, Deutsch. Opferbr. s. 78—79.

6) Lausens въ *Wolf's Zeitschr.* III, s. 164 и ff. прив. у Jahn'a, D. Opferbr. s. 82, ср. Mannh. W. u. Fk. I, s. 397 прим.

7) *Z. f. O. V.* II (1896) s. 194.

дующую субботу утромъ. ....Въ мѣсяцѣ Каарттикъ (ноябрь, октябрь) онъ беретъ изъ дому масло, пироги, сласти, пять или шесть кусковъ тѣста, испеченныхъ въ видѣ груши, и немного чистой воды и идетъ въ поле; здѣсь онъ разводитъ огонь и приноситъ нѣсколько пирожковъ духу поля. Послѣ этого онъ закапываетъ имѣющія форму груши куски тѣста, на каждомъ углу своего поля и, съѣвши остальныя явства, идетъ домой въ радости»[1]). Нѣчто подобное дѣлается и у вотяковъ. Послѣ засѣва яровыхъ хлѣбовъ вотякъ совершаетъ жертвоприношеніе у оржаного поля и произноситъ молитву, гдѣ говорится слѣдующее:

«Посѣянный хлѣбъ въ полѣ да зеленѣетъ подобно зеленому дерну».

«Отъ комаровъ, мошекъ и червей избавьте».

«Отъ всякихъ несчастій, и тѣхъ и этихъ, отъ повѣтрій и града сохраните».

«Подобно земланикѣ и клубникѣ, чтобы налилось посѣянное сѣмя и т. д.»[2]).

Ужъ изъ приведенныхъ обычаевъ видно, что заботы о всходахъ имѣли по преимуществу ввиду оградить ихъ отъ бѣды, спасти ихъ отъ всевозможныхъ опасностей. Такого рода забота въ умѣ первобытнаго хозяина вызываетъ естественно представленіе объ очищеніи. Вкапываніе яйца и его скорлупъ и втыканіе креста изъ вѣтвей по угламъ поля и должны окружить молодые всходы заколдованнымъ кругомъ, чтобы туда не проникала никакая скверна. Приведенная мною фламандская пѣсня прямо высказываетъ надежду, что поле будетъ ограждено отъ напасти.

Очищеніе полей весною есть одинъ изъ самыхъ устойчивыхъ и широко распространенныхъ весеннихъ сельско-хозяйственныхъ

1) F. L. of North. India, II, p. 301.

2) Первухинъ, Эскизы пред. и быта инор. Глазовскаго уѣзда. Эскизъ III-й, стр. 18.

обрядовъ. Совершается онъ повсемѣстно путемъ торжественнаго обхода по межамъ или кругомъ всего поля. У насъ въ Россіи это дѣлается на Юрьевъ день. Въ Бѣлоруссіи поля обходятъ съ пирогомъ, водкой и селедкой. Женщины при этомъ обтыкаютъ поле косточками, сбереженными ими отъ пасхальнаго стола[1]). Въ Муромскомъ уѣздѣ такой же обходъ совершается съ образами и зажженными свѣчами въ рукахъ. То же дѣлаютъ по словамъ Ефименка и въ Архангельской губерніи[2]). Въ Пошехонскомъ уѣздѣ Ярославской губ. этотъ обрядъ производятъ дѣвушки на Вознесенье, причемъ онѣ несутъ яичницу. Парнямъ не позволяется при этомъ присутствовать. Яичницу съѣдаютъ тутъ же въ полѣ послѣ обѣдни[3]). Болѣе торжественно такой очистительный обходъ совершаютъ сербы и болгары. Онъ называется у нихъ «Крестноше» или «Заветина». Вокругъ полей идетъ длинная процессія подъ предводительствомъ духовенства съ крестомъ и хоругвями. Шествіе останавливается на каждомъ углу поля, и здѣсь священникъ читаетъ евангеліе; въ это время дѣвушки водятъ хороводы, а молодицы, вышедшія замужъ въ этомъ году, подносятъ каждому по крашенкѣ. Парни съ своей стороны производятъ симпатическое заклинаніе, бросая комки и подскакивая, какъ можно, выше, очевидно, чтобы хлѣбъ росъ такъ же высоко, какъ ихъ прыжки. Обнесеніе креста совершается въ Сербіи отъ Пасхи до Петрова дня[4]). Очистительный смыслъ по-

---

1) От. Берманъ, Календ. по нар. пред. въ Воложанск. приходѣ, *З. И. Р. Г. О.* V (1873) стр. 21; Калинскій, Церковно-нар. мѣсяцесловъ, *З. И. Р. Г. О.* VII (1877) стр. 390; Крачковскій, Бытъ Под. стр. 117—118; Барсовъ въ Тр. Этн. Отд. И. Общ. Л. Е. А. Э. III, кн. 1-ая, стр. 113.

2) Снегиревъ, Русск. прост. пр. III, стр. 75 и Терещенко, Бытъ русск. нар. VI, стр. 31. Матер. по этн. Арх. губ. *Тр. Этн. Отд. И. Общ. Л. Е. А. Э.* V (1878) 141.

3) *Ежедн. прибавл. къ Яросл. Губ. Вѣдом.* 1893, № 95 (къ № 35) стр. 3.

4) Караџић, Жив. и Об. стр. 29—30; Милићевић, Жив. срба сељ. стр. 127, § 76—82; Ястребовъ, Обр. и п. тур. с. стр. 120—122; Милојевић, Песме и об. стр. 129; Чолоковъ, Бълг. нар. сб. ч. I, стр. 104; Ивановъ, Новое село (Видинск. окр.) *Этн. Обозр.* 1891, № 4, стр. 261; относительно прыганья, чтобы вызвать ростъ хлѣба см. также у Frazer'a G. B². I, pp. 35—37.

добнаго обхода сохранился въ сознаніи сербскаго народа совершенно ясно. Это видно изъ того, что пока идетъ крестный ходъ, больные ложатся поперекъ дороги, чтобы черезъ нихъ переступили участники процессіи[1]). Болѣзнь этимъ способомъ будетъ изгнана изъ ихъ тѣла совершенно также, какъ всякая скверна изъ поля. Подобные обходы въ XV вѣкѣ отмѣчены у вендовъ въ окрестностяхъ Мекленбурга[2]).

Извѣстіе объ очистительномъ обходѣ въ Германіи восходитъ въ книгѣ XVI вѣка Себастьяна Франка, на которую я уже имѣлъ случай ссылаться. «Въ этотъ день (Духовъ день) разсказываетъ этотъ писатель, во многихъ мѣстахъ идутъ съ палками вокругъ поля, т. е. кругомъ хлѣбовъ; священникъ также ѣдетъ верхомъ и везетъ съ собой святые дары въ мѣшочкѣ, надѣтомъ на шею; на опредѣленныхъ мѣстахъ онъ слѣзаетъ съ лошади и тогда надъ всходами читается евангеліе и происходитъ пѣніе; это дѣлается, пока не будетъ обойдено все поле. Процессію замыкаютъ разодѣтыя дѣвушки. Онѣ поютъ и веселятся. При этомъ происходитъ множество шутокъ, бѣганья, болтовни, пѣнія, желаніе и себя показать, и на людей посмотрѣть»[3]). Въ XVI вѣкѣ нашъ обрядъ происходилъ такимъ образомъ въ Германіи совершенно также, какъ и въ современной Сербіи. Сходно съ этимъ онъ производится и теперь подъ названіемъ Flurumritt'a. Маннгардтъ собралъ о немъ цѣлый рядъ извѣстій изъ разныхъ частей Германіи и нѣмецкой Австріи[4]). Flurumritt совершается теперь на Пасху, на Духовъ день и на 1-ое мая. Объѣздъ начинается обыкновенно еще до восхода солнца. Ѣздятъ молодые парни верхами на коняхъ. Всадники называются Usterreiter или Saatreiter. Кони ихъ покрыты лентами и всевозможнымъ убранствомъ. Въ южной Германіи среди католическаго на-

---

1) Ястребовъ, Об. и п. тур. серб. стр. 121; Милићевић, Жив. срба сел. стр. 128, § 79.

2) Mannh. W. u. Fk. I, s. 401.

3) Weltbuch. (1534) f. 131, прив. у Mannh. l. c. s. 400.

4) Mannh. l. c. s. 397—402.

селенія въ исполненіи этого обряда принимаетъ до сихъ поръ участіе и священникъ, такъ что обходъ получаетъ характеръ крестнаго хода. Священникъ долженъ также ѣхать верхомъ на лошади. По угламъ поля процессія останавливается, какъ и въ Сербіи, для прочтенія евангелія. Вмѣсто священника предводительствуетъ иногда объѣздомъ и кто нибудь изъ сельскихъ властей[1]). Въ Австрійской Силезіи ѣдетъ напримѣръ сельскій судья[2]). На Рюгекѣ очищеніе обходомъ усиливается еще и огнемъ: при обходѣ несутъ пылающіе факелы и этотъ обрядъ называется поэтому *Molkentönerschen brennen*[3]). Съ факелами въ рукахъ обходятъ свои засѣвы крестьяне, и въ Бельгіи, и во Франціи. При этомъ они говорятъ, что спасаютъ поля отъ плохого сѣятеля[4]).

У Русскихъ и Сербовъ съ этимъ обрядомъ связаны и особыя пѣсни. Судя по тому, что̀ говоритъ Себастьянъ Франкъ, вѣроятно и въ Германіи нѣкогда при обходѣ пѣлись особыя, спеціальныя пѣсни, но въ настоящее время въ нѣмецкихъ пѣсенныхъ сборникахъ нельзя найти ни одной пѣсни, которая хотя бы даже вскользь упомянула о Flurumritt'ѣ. Собственно у насъ въ Россіи подобныя пѣсни также почти совершенно забыты. Снегиревъ приводитъ только коротенькое четверостишіе съ испорченнымъ припѣвомъ, «κύριε ἐλέησον»:

Воскликнемъ-те, братцы,
Святую куралесу:
Дажь, Боже, намъ
Ячмень усатый,
Пшеничку колосисту[5]).

---

1) Panzer, Beitr. z. D. Myth. II, s. 90, № 137, 212.

2) Vernalecken, Myth. und Gebr. des Volkes in Oestr. I, s. 306, № 28.

3) Mullenhoff, S. u. L. aus Schl. № 288; Jahn, Opferbr. s. 122; ср. Аѳан. Поэт. возвр. I, стр. 706.

4) Reinsberg-Düringsfeld, Calendrier belge, I, p. 141—143; Monseur F. L. Wallon, p. 124 etc.; de Nore, Cont. p. 283 etc.; Laisnel de la Salle, Croyances et legendes, I, p. 35 etc.

5) Снегиревъ, Р. простон. пр. III, стр. 75.

Въ Бѣлоруссіи поется пѣсня о св. Юріи, испрашивающая весной влаги[1]). Отраженіе этого обряда можно видѣть еще и въ одной Семикской пѣснѣ:

Ходитъ колосъ по яри,
Что по бѣлой по пшеницѣ.
Изъ зерна-то коврига;
Изъ полу-зерна пирогъ.
Гдѣ дѣвушки шли,
Тутъ рожь густа;
Гдѣ бабы шли,
Тамъ вымокла;
Гдѣ мущины шли,
Тамъ повыросла;
Гдѣ ребята шли,
Тамъ повылегло[2]).

Здѣсь несомнѣнно идетъ рѣчь именно объ обрядѣ обхода полей и его сельско-хозяйственномъ значеніи.

Гораздо богаче содержаніемъ и обрядовымъ примѣненіемъ пѣсни Лемковъ Карпатскихъ горъ. Здѣсь подобныя пѣсни называются «царинными» и поются на Зеленыя Свята, т. е. на Русальной недѣлѣ[3]). Одинаково разнообразны и сербскія пѣсни, которыя поются крестоношами[4]). Логически присущими и поэтому основными надо признать, конечно, тѣ изъ поющихся здѣсь пѣсней, которыя констатируютъ и самый обрядъ и прямо указываютъ на его назначеніе. Такъ, въ одной угро-русской пѣснѣ говорится:

---

1) От. Берманъ, Кал. по нар. пр. въ Волож. приходѣ, *З. И. Р. Г. О.* V (1873) стр. 21; Калинскій, Церк. нар. мѣсяц. *З. И. Р. Г. О.* VII (1877) стр. 390.

2) Снегиревъ, Прост. праздн. III, стр. 119, № 4; Терещенко, Бытъ русск. нар. VI, стр. 163; Магнитскій, П. кр. села Бѣловолжскаго, стр. 110, № 2 (неполная); ср. Ястребовъ, Об. и п. тур. сербовъ, стр. 322.

3) Головацкій, Нар. п. Гал. и Уг. Руси, II, стр. 241—246, ср. III,2, стр. 7.

4) Ястребовъ, Об. и п. тур. серб. стр. 123; Милојевић, П. и об. стр. 142—143.

Сборомъ идеме, полонъ несеме!
Мольме ся Богу и всѣ посполу,
Жебы насъ тучи не заходили,
Злыи вѣтрове не пановали;
Оборонь, Боже, горы, долины,
Горы, долины, наши царины.
Пріими, Божейку, трудъ дорожейку,
Же ме обойшли горы, долины,
Горы, долины, наши царины![1]).

Схоже поется и у Сербовъ: пѣсня прямо заявляетъ, что несутъ крестъ и что дѣлается это въ надеждѣ на то, что Богъ пошлетъ успѣхъ, т. е. урожай:

Чесне кресте ми понесемо,
Господи помилуј,
Господи помилуј,
Амин!
Чесно кресте милог Бога,
Милог Бога Рујевита
Рујевита сильног Бога.
Што нам бије душманине,
Душманине Тартарине.
Што нам даје бериħета
Бериħета изобиља[2]).

Изъ обряда обхода полей вышло такъ же довольно распространенное въ волочобныхъ и иныхъ обрядовыхъ пѣсняхъ представленіе о томъ, что св. Юрій или св. Никола обходитъ поле. Святой тутъ самъ изображается производящимъ необходимое по понятіямъ народа очищеніе засѣва. Такъ, въ болгарскихъ пѣсняхъ поется:

1) Головацкій, Нар. п. Гал. и Уг. Р. II, стр. 246, № 8; ср. ibid. стр. 241, № 1 и стр. 246, № 10.

2) Милојевиħ, П. и об. №№ 192—193, стр. 142, ср. Ястребовъ, Об. и п. турецкихъ сербовъ, стр. 123 первую изъ прив. здѣсь пѣсень.

Свети Гірги коня кове
Серебро плочи, злато клинци,
Да си иде да обиде
Да обиде синорето,
Синорето по полето.
Есенини не класили
Пролетнини не никнали.
Весел ойде, сардит дойде.

Послѣ этого онъ возвращается домой и разсказываетъ о своемъ открытіи матери; мать утѣшаетъ его, говоря:

Да ште Госпот ситна роса
От Гергювден до Спасовден,
Ша да класят есенини
Ша да никнат пролетнини [1]).

Въ этой пѣснѣ, какъ и въ другихъ схожихъ русскихъ и болгарскихъ пѣсняхъ смыслъ обряда уже забытъ и обходу Юрія или Николы дано другое объясненіе: святой пошелъ «глядѣть жито» и

Дробнымъ дожджикомъ промочиваиць
Цихимъ вѣтрыкомъ просушиваиць,

какъ выражается одна бѣлорусская волочобная пѣсня [2]).

Очищеніе посѣвовъ считали необходимымъ производить и древніе римляне. Совершалось это у нихъ приблизительно около того же времени. По мнѣнію тогдашней сельско-хозяйственной науки особенно опаснымъ для полеводства считалось время цвѣтенія озимыхъ хлѣбовъ: «venti nocent frumento, говоритъ Плиній, et hordeo in flore aut protinus eum defluere vel maturescere incipientibus» [3]). Поэтому именно около этого времени отъ конца

1) А. Илиевъ, Сб. отъ нар. умотв. и об. Отд. I, книга 1-ая, № 268, стр. 327 — 328; Качановскій, Пам. Болг. нар. творч. №№ 34 — 37, стр. 101 — 105 (въ послѣдней пѣснѣ эпизодъ обхода уже забытъ); Безсоновъ, Кал. Перех. вып. 6-ой, № 544; Ш. Бп. №№ 138, 142, 143, 146; Ш. Мюзкр. I, s. 136, 137, 148; ср. такъ же Потебню, Объ. мал. и сродныхъ коляда, II, стр. 142—143.

2) Ш. Мюзкр. I, № 148, стр. 154.

3) Historia naturalis lib. XVIII cap. 17, 151.

апрѣля до середины мая и назначались обходныя процессіи Ambarvalia и Robigalia. Этотъ послѣдній праздникъ падалъ на 25 апрѣля (a. d. VI kal. Mai) и долженъ былъ предостеречь хлѣба отъ ржавчины. Когда производились Ambarvalia, точно неизвѣстно, и вѣрнѣе всего это былъ праздникъ передвижной, имѣвшій мѣсто въ сѣверной Италіи 29 мая, а въ южной 1-го[1]). Что очищеніе происходило въ маѣ, на это намъ даетъ самое категорическое указаніе Menologium rusticum, гдѣ подъ маемъ безъ обозначенія числа отмѣчено: «segetes lustrantur»[2]).

Самый обрядъ обхода производился приблизительно такъ же какъ и въ современномъ фольклорѣ; Виргилій говоритъ:

Terque novas circum felix eat hostia fruges
Omnis quam cherus et socii commitentur ovantes
(Georg. I, 345—366).

Во главѣ этого шествія шли, конечно, жрецы и вели съ собою жертвенныхъ животныхъ; ихъ бывало нѣсколько или только одно, смотря по достатку и цѣлямъ производимаго очищенія[3]). Во время обхода произносились и молитвы, въ которыхъ совершенно отчетливо выразился очистительный смыслъ обряда: «Mars pater, te precor quaesoque uti sies volens propitius mihi domo familiaeque nostrae, quoius rei ergo agrum terram fundumque meum suovitaurilia circumagi jussi, uti tu morbos visos invisosque, viduertatem vastitudinemque, calamitates intemperiasque prohibessis defendas averruncesque; utique tu fruges, frumenta, vineta virgultaque grandire beneque evenire siris, pastores pecuaque salva servassis duisque bonam salutem valetudinemque mihi domo familiaeque nostrae: harumce rerum ergo, fundi terrae agrique mei lustrandi lustrique faciendi ergo, sicuti dixi macte hisce suovetaurilibus lactantibus immolatis esto:

---

1) Hartmann, Der Röm. Kalender, s. 135; Roscher's Ausf. Lex. II,2, ss. 2403 и 2414; Preller-Jordan, Röm. Myth. I, s. 420—425.
2) C. I. L. I, p. 358—359, Menologia rustica: A, B.
3) Preller-Jordan, Röm. Myth. I, s. 420—421.

Mars pater, ejusdem rei ergo macte hisce suovetaurilibus lactantibus esto etc.[1])». Такой же очистительный смыслъ имѣетъ и приведенная Фестомъ молитва, произносимая «cum fundus lustratur»: «Avertas morbum, mortem, labem, nebulam, impetiginem[2])».

Древне-греческую аналогію къ современному обходу полей видятъ обыкновенно въ фаллической процессіи, изображенной Аристофаномъ въ Ахарнянкахъ[3]). Впереди идетъ дочь Дикэополя, несущая корзину и горшокъ съ кашей, за ней слѣдуетъ рабъ Ксантій съ поднятымъ вверхъ фаллосомъ; самъ хозяинъ замыкаетъ шествіе, напѣвая пѣснь въ честь фаллоса и Діониса. Въ текстѣ комедіи не видно, однако, чтобы шествіе это дѣйствительно обходило поле, кромѣ того, едва ли надо также отнести его къ веснѣ. Сельскія діонизіи, какъ называетъ свое торжество самъ Дикиэполь, праздновались въ совершенно другое время года[4]). Сознаніе необхпдимости очищенія хлѣбовъ путемъ обхода продержалось, повидимому, весьма долго и пережило замѣну античной религіи христіанствомъ. Мы уже видѣли, что Robigalia переродились въ чисто христіанскій обрядъ. Параллельно съ этимъ и очищеніе поля, повидимому, совершалось въ IX вѣкѣ на монастырской землѣ. Такъ, аббатисса Марксвида, основательница Шильдейскаго монастыря (около Бильфельда), постановила, чтобы: «annuatim secunda feria pentecostes, spiritu sancto cooperante, eundem patronum (мощи св. Іоанна) parochiis vestris longo ambitu circumferentes et domos vestras lustrantes pro gentilico ambarvali, in lacrimis et varia devotione vos ipsos mactetis et ad refectionem pauperum elemosynam comportetis et in hac curti pernoctantes super reliquias vigiliis et canticis spiritualibus solennisetis,

1) M. P. Catonis de agricultura CXLI, ed. Keil, Lpz. 1884, v. I, pp. 87—88.
2) Festi de verb. signific. ed. Müller, Lipsiae, 1880, p. 210.
3) «Ахарнянки», переводъ Георгіевскаго (*Ж. М. Н. Пр.* 1885, ноябрь, декабрь) стр. 14 — 15 отд. отт. стихи 225 — 260.
4) Mommsen, Feste der Stadt Athen, s. 22 — 23, 357, 387.

ut predicto mane determinatum a vobis ambitum pia lustratione complentes, ad monasterium cum honore debito reportetis. Confido autem de patroni hujus misericordia, quod sic ab eo girate terre semina uberius provenient, et varie aeris inclementie cessent[1])». Христіанскіе пріемы культа: мощи, милостыня и проч. приспособились здѣсь къ завѣдомо языческому обряду и, проникнувъ въ него, ничего въ сущности не измѣнили въ его значеніи и религіозно-хозяйственномъ примѣненіи.

Очищеніемъ поля заканчиваются собственно всѣ заботы крестьянина о хлѣбныхъ всходахъ. Ихъ можно признать послѣднимъ актомъ всего весенняго обрядового дѣйства. Теперь остается только ждать, чтобы рожь созрѣла. Тогда наступитъ ужъ совсѣмъ другая пора, и другія работы; настанетъ торопливая уборка хлѣба и съ нею вмѣстѣ придетъ и наслажденіе долго ожидаемымъ изобиліемъ плодовъ земныхъ.

Когда подходитъ время колоситься ржи, крестьяне прибѣгаютъ въ Великороссіи также къ особой игрѣ, описаніемъ которой я и закончу рѣчь о весеннихъ хозяйственныхъ обрядахъ. Игра эта называется «Колосокъ» и производится на Троицу. Дѣвушки и молодицы становятся попарно лицомъ другъ къ другу и берутся за руки крестъ на крестъ, такъ чтобы изъ рукъ образовался плотный четырехъ-угольникъ. Такимъ, образомъ между двумя рядами играющихъ образуется мостъ изъ рукъ. По этому мосту и идетъ «Колосокъ», изображаемый дѣвочкой лѣтъ двѣнадцати въ нарядномъ сарафанѣ. По мѣрѣ того, какъ «Колосокъ» движется впередъ по рукамъ дѣвушекъ, оставшіяся позади пары перебѣгаютъ впередъ и дѣвочка можетъ идти все дальше и дальше. Шествіе направляется къ озимому полю. При этомъ поется и коротенькая пѣсенка:

---

1) Fundatio Monasterii Schildecensis. Monumenta Germaniae ed. fol°. Scriptorum, t. XV,2, p. 1050—1051. То же приведено у Grimm'a, D. M. a. п. p. и у Mannhardt'a, W. u. Fk. I, s. 401—402.

Пошолъ колосъ на ниву,
На бѣлую пшеницу.
Уродися на лѣто
Рожь съ овсомъ, со дикушей,
Со пшеницею.

Когда подойдутъ къ самому полю, тогда дѣвочка отрываетъ горсть ржи и несетъ ее къ церкви, гдѣ и бросаетъ ее [1]). Что игра въ «Колосокъ» есть заклинаніе колоса это само собою очевидно.

Подобными способами старается первобытный хозяинъ обезпечить себѣ урожай. Послѣ всего этого ему остается только терпѣливо ждать, когда наступитъ время жатвы. Тогда сама рожь или пшеница позоветъ его. Этотъ желанный моментъ заранѣе призываетъ одна бѣлорусская троицкая пѣсенка:

У поли пшаница ярая стояла,
Ярая стояла, колосомъ махала,
Колосомъ махала, говоромъ говорила:
«Ти меня сожнице, ти скотъ ўпусьнице,
«Ня могу стояци, колоса сдзержаци [2]).

---

1) Ш. В. стр. 358—359, № 1235; схожую съ «колоскомъ» игру составляетъ малорусская хороводная игра «Шумъ»; дѣвушки, взявшись за руки, пробѣгаютъ подъ руками послѣднихъ двухъ подругъ остающихся на мѣстѣ; такимъ образомъ составляется плетень изъ рукъ крестъ на крестъ между двумя рядами играющихъ; тогда по рукамъ заставляютъ бѣгать ребенка лѣтъ шести; это и есть «шумъ», о немъ поютъ:

«Шумъ ходить по дубровi»:

Кончается эта хороводная пѣсня словами:

Завыю вiнокъ изъ борвинка
Або жъ менi кукню крайте
Або жъ мене замiжъ дайте. (Чубинскій, Труды, III, стр. 50—52).

Шумъ, вѣроятно, обозначаетъ только что распустившуюся листву: съ нею въ лѣсъ «приходитъ» шумъ или шелестъ листьевъ; вѣнокъ и мечты о замужествѣ присущи весенней пѣсни (см. ниже во 2-ой части этой работы); иначе понялъ эту игру А. Н. Веселовскій, Три главы, стр. 31 отд. оттиска.

2) Ш. Мюзкр. I, № 197, стр. 194; ср. № 196, стр. 193—194.

V.

Приступая къ изученію народныхъ весеннихъ обрядовъ, я высказалъ соображенія, заставившія меня изслѣдовать ихъ, какъ явленія совершенно самостоятельныя. Обрядовой обиходъ европейскихъ народовъ не представляетъ собою отраженія системы миѳовъ, онъ не есть выраженіе поэтическаго взгляда на природу. Въ основѣ его лежитъ извѣстный комплексъ вѣрованій и идей, свойственныхъ первобытному человѣку. Опредѣлить, какія вѣрованія и идеи вызвали къ жизни тотъ или иной изъ справляемыхъ по веснѣ обрядовъ и поставило себѣ ближайшей задачей настоящее изслѣдованіе.

Сообразно этому методъ, на которомъ оно построено строго аналитическій. Каждое обрядовое дѣйствіе было разсмотрѣно отдѣльно даже въ томъ случаѣ, если въ народной жизни оно тѣсно связано съ цѣлымъ рядомъ другихъ обрядовыхъ дѣйствій. Цвѣточный праздникъ происходитъ одновременно съ первымъ выгономъ скота въ поле, съ вторичнымъ чествованіемъ предковъ и наконецъ съ обрядовымъ плетеніемъ вѣнковъ, имѣющимъ особое символическое значеніе; тутъ же водятъ хороводы и поютъ пѣсни. Чешское, польское и восточно-нѣмецкое изгнаніе смерти связано съ внесеніемъ въ село или городъ свѣжей зелени. Мы видѣли, что за мысль лежитъ въ основаніи каждаго изъ этихъ обрядовъ. Мы видѣли также, почему именно весною они справляются. Только установивши то и другое, было возможно подойти и къ разсмотрѣнію вопроса о томъ, почему нѣсколько различныхъ обрядовъ оказались связанными другъ съ другомъ въ народномъ бытованьи. Оказалось, что цвѣточный праздникъ, представляющій собою заклинаніе цвѣта хлѣбныхъ растеній, совпалъ съ первымъ выгономъ стада на подножный кормъ до извѣстной степени случайно, вслѣдствіи простого календарнаго совпаденія. Напротивъ вторичное чествованіе предковъ представилось въ силу самыхъ сокровенныхъ вѣрованій

первобытнаго человѣка необходимымъ какъ разъ въ то время, когда необходимымъ считалось и заклинаніе цвѣта хлѣбовъ.

Большинство разобранныхъ до сихъ поръ обрядовъ входятъ въ двѣ большія категоріи заклинаній и очищеній. На подобной интерпретаціи, какъ мнѣ уже приходилось указывать нѣсколько разъ, особенно настаиваетъ Фрезеръ во второмъ, дополненномъ на цѣлый томъ изданіи своего Golden Bough[1]). Онъ даже создалъ на основаніи ея особую теорію первобытной магіи. Эта теорія правда какъ то неожиданно все еще мирится у него съ системой Маннгардта, которой Фрезеръ по мѣткому замѣчанію Андрью Ланга, былъ когда то пророкомъ[2]), но критика обратила вниманіе только на теорію магіи. И она имѣла значительный успѣхъ въ мірѣ антропологовъ и фольклористовъ. Одинъ изъ рецензентовъ даже пишетъ, что вліяніе книги Фрезера не имѣетъ себѣ подобнаго съ самаго появленія «Первобытной культуры Тайлора[3])».

До сихъ поръ тѣ факты, которые Фрезеръ объединяетъ подъ названіемъ первобытной магіи т. е. факты знахарства, колдовства, заклинанія и очищенія изучались лишь вскользь, при чемъ въ нихъ видѣли отраженіе такъ называемаго анимизма[4]). Совершенно иначе относится къ нимъ Фрезеръ. Онъ минуетъ всѣ построенія, по которымъ первобытный умъ находится во власти, великой метафизической проблеммы о смерти, и нарушающихъ правильное теченіе мыслей сновидѣній. Онъ разсматриваетъ первобытную магію вполнѣ отдѣльно и самостоятельно.

И отмежевавши систему магіи отъ анимистическихъ представленій Фрезеръ былъ несомнѣнно правъ. Спенсеръ упоминая

1) См. главу Magie Religion.
2) Modern Mythology by Andrew Lang, p. 43.
3) Alfred Nutt въ F. L. XII (1901) p. 237.
4) Tylor, Primitive culture v. II, ch. XIV; Спенсеръ, Основ. Соціологіи, I, см. особенно гл. XVIII; Reville, Les Religions des peuples Non-Civilisés, I, pp. 95—95, 234, 296 etc.

способы первобытнаго лѣченія путемъ шума, сквернаго запаха, огня или ударовъ, напрасно приходитъ къ убѣжденію, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ изгнаніемъ духовъ вселившихся въ больного[1]). Даже если таково мнѣніе самихъ дикарей, то и это ничего не доказываетъ: разъ появилась вѣра въ духовъ, ею естественно стали объяснять и старыя, издавнія способы лѣченія, возникшія совершенно помимо этой вѣры. Нѣсколько выше въ главѣ о Первобытныхъ Идеяхъ Спенсеръ говоритъ: «вначалѣ сложные объекты и отношенія понимаются въ терминахъ простыхъ объектовъ и отношеній, съ которыми они имѣютъ сходство[2])». Развѣ не даетъ это положеніе совершенно достаточное объясненіе первобытнымъ пріемамъ врачеванія? Болѣзнь мыслится, какъ посторонній предметъ проникшій въ тѣло. Заклинатель долженъ извлечь его. Онъ и прибѣгаетъ ко всевозможнымъ способамъ изгнанія и извлеченія. Что заклинатель извлекаетъ и самую болѣзнь, а не только духа особенно наглядно видно при лѣченіи путемъ сосанія, когда болѣзнь изображается падающей изъ тѣла заклинателя ввидѣ зеренъ, послѣ того какъ онъ упорно и долго сосалъ то мѣсто въ тѣлѣ своего паціента, гдѣ чувствовалась боль[3]).

Совершенно также обстоитъ дѣло и относительно тѣхъ способовъ сельско-хозяйственнаго заклинанія или сельско-хозяйственной магіи, которые разобраны мною въ настоящемъ изслѣдованіи. Человѣкъ убираетъ себя и свое жилище цвѣтами, чтобы зацвѣли посѣянныя имъ хлѣбныя растенія; онъ радуется приходу къ нему въ домъ пѣвцовъ, напѣвающихъ ему изобиліе; онъ изгоняетъ изъ своего хозяйства, жилья, скотины, поля всякую порчу болѣзнь и невзгоду путемъ огня, шума, предварительнаго опахиванія или обхода; наконецъ въ лѣтній зной или ранѣе весною онъ обливаетъ вѣтки деревьевъ или самого себя водою, чтобы политы

1) Основаніе соціологіи, I, стр. 257.
2) Тамъ же стр. 111.
3) Lübbock, Les origines de la civ. p. 24 — 28.

были дождемъ его луга и его посѣвы. Все это вовсе не предполагаетъ непремѣнно вѣры въ духовъ. Все это коренится въ представленіи «сложныхъ объектовъ и отношеній въ терминахъ простыхъ объектовъ и отношеній». Исходя изъ этого представленія первобытный человѣкъ, какъ выражается Фрезеръ «схожими дѣйствіями вызываетъ схожія явленія [1])». Всего яснѣе это видно изъ магическихъ словъ сербской додолицы:

Мы идемо преко села
А облаци преко неба [2]).

Фрезеръ поэтому даже противополагаетъ систему магіи религіозному сознанію и сближаетъ ее съ наукой [3]). Магія по его мнѣнію основана «на особой грубой философіи», содержащей въ себѣ «зародышъ современныхъ понятій объ естественномъ законѣ» [4]). Она оказывается такимъ образомъ результатомъ чисто интеллектуальнаго процесса. И при этомъ совершенно безразлично, существуетъ ли та вѣра въ духовъ, которая считается первой стадіей религіознаго сознанія. Какъ справедливо замѣчаетъ Фрезеръ: «магія относится къ духамъ совершенно также, какъ и къ неодушевленнымъ факторамъ — она понуждаетъ или насилуетъ ихъ вмѣсто того, чтобы ихъ примирить или умилостивить, какъ это сдѣлала бы религія [5])».

Если система Фрезера вполнѣ удовлетворительно объясняетъ логическія построенія лежащія въ основѣ первобытной магіи, то она вовсе не касается однако ея сущности. Первобытная магія т. е. заклинанія и очищенія составляютъ попытку воздѣйствія на природу путемъ ирраціональныхъ съ нашей точки зрѣнія пріемовъ. Увѣнчаться успѣхомъ они могутъ лишь сверхъестественнымъ, а отнюдь не естественнымъ путемъ. Что же побудило

---

1) Golden Bough [2], I, p. 9.
2) См. выше стр. 213.
3) Golden Bough [2], I, pp. 60 — 64.
4) Ibid. p. 9.
5) Ibid. p. 63 — 64.

человѣка обратиться къ сверхъестественному воздѣйствію? Согласно раціоналистическому взгляду на происхожденіе религій, господствующему въ современной антропологіи этотъ вопросъ обыкновенно обходятъ простымъ предположеніемъ, будто первобытный человѣкъ «не имѣлъ въ своемъ распоряженіи для подраздѣленія феноменовъ этихъ двухъ отдѣловъ: детерминизмъ и сверхъестественный порядокъ явленій [1])». Этимъ замѣчаніемъ довольствуется и Фрезеръ [2]). Дѣло сводится такимъ образомъ къ простой ошибкѣ. Первобытному человѣку вслѣдствіи его невѣжества казались совершенно естественными и раціональными такіе способы воздѣйствія на природу, которые намъ кажутся ирраціональными и сверхъестественными.

Но такъ ли это? Дѣйствительно ли въ этомъ отношеніи такъ разнятся воззрѣнія современнаго человѣка отъ воззрѣнія дикаря?

Какъ это показалъ Андрью Лангъ, надо прежде всего имѣть ввиду, что распредѣленіе «этихъ двухъ отдѣловъ: научный детерминизмъ и сверхъестественный порядокъ явленій» такъ недавно еще было поколеблено въ наукѣ новыми наблюденіями надъ неизвѣстной еще областью внушеній, галлюцинацій, вліяній на разстояніи, угадываній и проч. [3]); а между тѣмъ эти неизвѣданныя явленія, по словамъ А. Ланга, давнымъ давно знакомы дикарямъ [4]) и знакомы гораздо полнѣе и лучше, чѣмъ образованнымъ европейцемъ. Дикарь давнымъ давно привыкъ прибѣгать къ этимъ явленіямъ. Онъ вполнѣ съ ними сжился. Онъ разумѣется не въ состояніи опредѣлить ихъ терминами научной номенкла-

---

1) Guyaü, Irréligion de l'arvenir p. 60.

2) G. B.², I, p. 9.

3) Вирховъ недавно замѣтилъ: «то что мы называемъ законами природы должно разнообразиться сообразно нашимъ новымъ научнымъ пріобрѣтеніямъ» преведено у Moll'a Hypnotism, p. 357; ср. Richet, S'homme et l'intelligence, Paris, 1884, p. 257 — 260.

4) The Making of Religion, p. 7, pp. 72 — 112; относящіеся сюда факты собраны Бастіаномъ, Ueber psychische Beobachtungen bei Naturvölkern, Lpz. 1890.

туры, но прибѣгая къ нимъ, онъ вполнѣ отдаетъ себѣ отчетъ въ томъ, что онъ дѣлаетъ. Если зулусъ, разсказываетъ Каллауэ, «потеряетъ какой либо цѣнный предметъ, онъ сейчасъ же принимается искать его, но не найдя то, что потерялъ, онъ прибѣгаетъ къ внутреннему откровенію, при чемъ онъ старается почувствовать, гдѣ находится потерянный предметъ [1])». Тайлоръ недовѣрялъ искренности зулусовъ, когда они обращаются къ подобному способу отгадыванія. Возникновеніе его онъ объяснялъ также вѣрой въ духовъ предковъ [2]). Но съ точки зрѣнія современныхъ знаній о дикихъ народахъ едвали можно удовлетвориться такимъ объясненіемъ. Тутъ чувствуется нѣчто иное. Этотъ спеціальный актъ воли необходимый, когда исчерпаны всѣ обычные способы поисковъ, хорошо знаютъ почти всѣ дикіе народы. Они называютъ это: «открыть врата разстоянія [3])».

Приведенный примѣръ ясно показываетъ, что въ область сверхъестественнаго дикаря толкаетъ вовсе не неумѣніе отличить сверхъестественное отъ естественнаго; онъ вовсе не смѣшиваетъ простое исканіе съ «открытіемъ вратъ разстоянія», онъ сознательно прибѣгаетъ къ этому особому акту психической дѣятельности. И мало этого. Совершая актъ, казавшійся Тайлору ирраціональнымъ дикарь поступаетъ напротивъ вполнѣ раціонально. Ничего сверхъестественнаго въ его пріемѣ исканія въ сущности нѣтъ. Въ основѣ «открытія вратъ разстоянія» лежитъ то упорное сосредоточіе мысли, которое психологи зовутъ «ограниченіемъ поля сознанія» и результатомъ котораго является внушаемость [4]). Она способствуетъ «безсознательной мозговой дѣятельности», такъ часто творящей цѣлыя чудеса [5]). Внутреннее

---

1) Callaway, Religion of the Amazulu, p. 358; прив. у A. Lang'a, l. c. p. 77; тоже вскользь приведено и у Tylor'a, Prim. Cult. II, p. 120.

2) Prim. Cult. II, pp. 117 — 121.

3) «Opening the gates of distance», см. у A. Lang'a, l. c. p. 72 etc.

4) Б. Сидисъ, Психологія внушенія, р. пер. СПБ. 1902, стр. 50 — 51.

5) Примѣръ подобной дѣятельности современнаго человѣка см. у Сидиса, тамъ же стр. 121 и слѣд.

провидѣніе, указывающее зулусу, гдѣ находится потерянный предметъ, есть ничто иное, какъ «безсознательная мозговая дѣятельность, граничащая съ вдохновеніемъ». Мы не знаемъ еще ея законовъ, но мы принуждены уже теперь ввести эти законы въ область научнаго детерминизма.

Эти соображенія помогутъ намъ вдуматься въ психологію и заклинаніи, но раньше этого мы должны отдать себѣ отчетъ, въ чемъ заключается коренное отличіе въ міросозерцаніи дикаря и современнаго человѣка.

Основную черту всѣхъ разсмотрѣнныхъ мною обрядовыхъ дѣйствій, черту, которую я тщательно старался подчеркивать каждый разъ, какъ къ тому представлялась возможность, составляетъ вѣра въ одинаковость судьбы самаго хозяина и его поля. Заклинанія, къ которымъ прибѣгаетъ первобытный земледѣлецъ должны непремѣнно указать самымъ нагляднымъ образомъ, что заклинаемое явленіе необходимо именно такому-то опредѣленному дому, такому-то опредѣленному хозяйству. Первобытный хозяинъ всегда считаетъ себя носителемъ своей собственной судьбы; его предопредѣленіе, хотя бы оно и зависѣло отъ явленій, лежащихъ внѣ его, онъ считаетъ присущимъ лично ему или той религіозно-хозяйственной общинѣ, къ которой онъ принадлежитъ. Эта особенность всякаго заклинанія указываетъ совершенно отчетливо на то, что взглядъ первобытнаго человѣка на природу строго эгоцентрическій. Въ этомъ заключается самая основная и характерная особенность его міровоззрѣнія.

Изъ строго эгоцентрическаго взгляда на природу вытекаетъ непоколебимая увѣренность въ цѣлесообразности ея явленій. Съ этой точки зрѣнія смотритъ на природу, и дикарь, и современный крестьянинъ. Ихъ обоихъ интересуютъ въ природѣ не законы, руководящіе ею, а лишь полезныя или вредныя проявленія этихъ законовъ. Они знаютъ достовѣрнѣйшимъ образомъ самыя неуловимыя свойства множества растеній, животныхъ, почвъ, источниковъ и пр. Ихъ свѣдѣнія по прикладной метеорологіи поражаютъ непривычнаго человѣка. Сумма ихъ знаній о явленіяхъ

природы настолько значительна, что любой средній образованный человѣкъ кажется въ сравненіи съ ними невѣждой. И эти то знанія, составляющія результатъ долгого, вѣкового опыта руководятъ человѣкомъ, стоящимъ близко къ природѣ, и на охотѣ, и на рыбной ловли, и при пастьбѣ скота, и въ сельскохозяйственномъ трудѣ. Представляя себѣ самымъ фантастическимъ образомъ законы природы, первобытный человѣкъ умѣетъ артистически пользоваться ея явленіями[1]). Природа кажется ему поэтому созданной лично для него.

Эгоцентрическій взглядъ на природу бываетъ однако поколебленъ въ тѣхъ случаяхъ, когда какое либо явленіе природы оказывается не на пользу, а на вредъ человѣка. И это случается, разумѣется, на каждомъ шагу. На каждомъ шагу обнаруживается и то, что вѣковой опытъ недостаточенъ, что онъ ведетъ къ ошибкѣ, не можетъ помочь человѣку. Тогда міръ перестаетъ казаться цѣлесообразнымъ. Современный человѣкъ теперь давно уже примирился съ подобнымъ выводомъ; онъ считаетъ себя ничтожной песчинкой въ общей системѣ мірозданія. Засухи и слишкомъ обильные дожди, неблагопріятныя состоянія почвы, эпидеміи и отдѣльныя заболѣванія современный человѣкъ принимаетъ безъ ропота. Онъ борется со всѣмъ этимъ и борется все болѣе и болѣе успѣшно, но при этомъ онъ спокойно сознаетъ, какая огромная область такъ называемыхъ бѣдствій остается внѣ сферы его воздѣйствія. И онъ сомнѣвается въ цѣли мірозданія, въ смыслѣ жизни[2]). Иначе относится ко всему этому первобытный человѣкъ. Тутъ сказывается категоричность его эгоцентрическаго міровоззрѣнія. Почти совершенно безпомощный въ борьбѣ съ неблагопріятными для него явленіями природы, дикарь въ силу своего эгоцентрическаго міросозерцанія не можетъ оставить безъ борьбы ни одно изъ этихъ явленій. Онъ считаетъ

---

1) Объ этомъ см. статью Эли Реклю въ *Русскомъ Богатствѣ*, 1893 г.

2) Guyau, Irréligion, de l'avenir p. 327, справедливо говоритъ, что сущность современнаго міровоззрѣнія есть *сомнѣніе*.

ихъ направленными противъ себя. Только мысль о возможности воздѣйствія можетъ привести въ равновѣсіе эгоцентрическую метафизику первобытнаго человѣка. Вотъ почему онъ не можетъ самымъ упорнымъ образомъ не изыскивать хоть какихъ-нибудь способовъ воздѣйствія на природу. Съ нашей точки зрѣнія это воздѣйствіе, оказывающееся заклинаніемъ или очищеніемъ, представляется сверхъестественнымъ. Но если не столь сверхъестественнымъ оказалось зулусское «открываніе вратъ разстоянія», не столь сверхъестественнымъ окажутся, можетъ быть, и заклинаніе, и очищенія?

Заболѣваетъ дикарь, его надо лѣчить. Знахарь производитъ, конечно, самый фантастическій и грубый діагнозъ. Но онъ все-таки начинаетъ съ діагноза, принимается лѣчить и своими травами. И тутъ сразу обнаруживается основная ошибка его взгляда на природу: «сложныя объекты и отношенія представляются знахарю въ терминахъ простыхъ объектовъ и отношеній». Сообразно этому въ лѣченіи на первомъ мѣстѣ стоитъ рвотное. Болѣзнь представляется, чѣмъ-то конкретнымъ, впившимся въ тѣло, и ее знахарь старается удалить посредствомъ рвотнаго [1]). Если въ наиболѣе распространенныхъ описаніяхъ быта дикарей отмѣчается исключительно другой способъ лѣченія, тотъ, который такъ схожъ съ пріемами очищенія и заклинанія, то это объясняется лишь тѣмъ, что этотъ иной способъ болѣе бросается въ глаза. Онъ пригодился также и какъ лишнее свидѣтельство въ пользу распространенности анимистическихъ представленій [2]).

Что первобытный человѣкъ прибѣгаетъ къ лѣченію сверхъестественнымъ способомъ лишь вслѣдствіи неумѣнія, неспособности лѣчить иначе, надо твердо помнить. Не надо упускать изъ

---

1) Réville, Les religions des peuples non-civilisés, I, p. 236; Waitz-Gerland, Antropologie der Naturv. VI, s. 398 — 399.

2) Tylor, Primitive Culture, II, pp. 117—119; Спенсеръ, Основанія Соціологіи, II, l. c. Réville, l. c. pp. 95, 235, 296; Waitz-Gerland, l. c. II, s. 412 и VI, s. 397.

виду, что знахарское врачеваніе выходитъ изъ употребленія по мѣрѣ усовершенствованія прикладныхъ научныхъ знаній. Первобытная магія отжила свой вѣкъ вовсе не потому, что опытъ показалъ ея несостоятельность, какъ это думаетъ Фрезеръ [1]). Ее вытѣснилъ другой съ нашей точки зрѣнія болѣе раціональный способъ воздѣйствія на природу, зародышъ котораго существовалъ искони. Эмбріонъ современнаго детерминизма — не магія, а практическое и пытливое наблюденіе надъ явленіями природы.

Мы уже видѣли, что самые пріемы сверхъестественнаго способа лѣченія основаны все на томъ же ошибочномъ представленіи о «сложныхъ явленіяхъ и отношеніяхъ въ терминахъ простыхъ явленій и отношеній». Это достаточно разъяснено Фрезеромъ. Но насъ интересуютъ теперь не пріемы сверхъестественнаго лѣченія, а его психологія. Намъ важно дознаться, какимъ психическимъ процессомъ въ своихъ поискахъ о воздѣйствіи на неподдающіяся его слабымъ силамъ явленія природы дошелъ человѣкъ именно до заклинанія и очищенія. На это насъ наведетъ наблюденіе надъ тѣмъ, что происходитъ въ психикѣ шамана тюркскихъ племенъ, баксы киргизовъ, негрскаго иніанга или нгангга, жреца — бодо дикихъ Цейлонскихъ Веддовъ, кудесника американскихъ краснокожихъ, анжекока эскимосовъ [2]) въ моментъ ихъ страннаго врачеванія? Равнымъ образомъ намъ важно вдуматься и въ душевное состояніе, какъ самихъ ихъ паціентовъ, такъ и присутствующихъ при врачеваніи родичей и односельчанъ?

Киргизскій баксы, пока онъ «играетъ» надъ больнымъ, призываетъ подъ аккомпониментъ своего кобыза длинный рядъ духовъ, но онъ призываетъ ихъ лишь на помощь; онъ самъ, какъ это видно изъ описанія г. Диваева, считаетъ себя совершающимъ

---

1) Golden Bough ², I, pp. 75—76.

2) Tylor, Prim. Cult. II, pp. 115—117; Waitz-Gerland, Antropologie, II, ss. 412—413, VI, ss. 397—398; A. Réville, Les religions des peuples non-civilisés, I, pp. 93—95, 234—235, 296, II, pp. 132—134.

трудную работу[1]. Онъ находится въ экстазѣ[2]), этомъ особомъ душевномъ состояніи, которое по мнѣнію психологовъ есть результатъ «сосредоточенія умственной энергіи на одномъ и томъ же направленіи мыслей и чувствъ и постояннаго поддерживанія себя въ этомъ сосредоточеніи[3])». Баксы приводитъ себя въ экстазъ упорнымъ внутреннимъ стремленіемъ вылѣчить больного. Оттого въ его призывной пѣсни, обращенной къ духамъ, вырывается возгласъ:

Если я не вылѣчу больного
Развѣ мнѣ не будетъ стыдно?[4])

Иногда баксы также подзадариваетъ себя, не давая вниманію ни на минуту разсѣяться:

Что съ тобой, мой голосъ,
Что не подпѣваешь моему кобызу[5]).

Приведенію въ экстазъ служатъ и внѣшніе пріемы. Среди нихъ первое мѣсто занимало когда-то круженіе. Современный баксы уже болѣе не кружится, но въ текстѣ его пѣсни еще сохранились слова: «я кружусь, я кружусь»[6]). Точно также и однообразная музыка кобыза или бубна, и самые звуки пѣсни, и изступленные крики и тѣлодвиженія, все это составляетъ также общераспространенные пріемы приведенія себя въ экстазъ, или состояніе «внушаемости». Этому служатъ и наркотическіе напитки, и предварительный постъ и пр.[7]). Эти способы само-

1) А. А. Диваевъ, Изъ области киргизскихъ вѣрованій, *Изв. Общ. Арх. Ист. и Этн.* XV,3 (1899).

2) А. А. Диваевъ, Этнографическіе Матеріалы, вып. V, Ташкентъ, 1896, стр. 34; см. также картинку: баксы въ экстазѣ, въ статьѣ: «Изъ области киргизскихъ вѣрованій».

3) Maudsley, Natural causes and supernatural seemings, London, 1887, p. 280 и 315; Murisier, Le sentiment réligieux dans l'extase. *Revue Philosophique*, XLVI (1898) p. 615.

4) Диваевъ, Изъ обл. кирг. вѣр. стр. 14 отд. отт.

5) Ibid. стр. 15.

6) Ibid. стр. 8 и 9 прим. 1).

7) Н. Ѳ. Катановъ, Отчетъ о поѣздкѣ въ Минусинскій Округъ, *Ученыя Записки Каз. Универс.* 1897, стр. 24—26.

внушенія, замѣняющіе пристальное смотрѣніе на кристаллъ, на воду или огонь, отмѣчены въ Остиндіи, у американскихъ индѣйцевъ, у гренландцевъ, у камчадаловъ, у якутовъ, у негровъ и у полинезійцевъ; они извѣстны были и древнимъ[1]. Все это приводитъ къ «крайней умственной повышенности при условіи сосредоточеніи на одной идеѣ[2])». Заклинатель заботится о томъ, чтобы его «нравственныя силы какъ бы удесятерились и онъ чувствовалъ себя способнымъ все совершить и все предпринять», какъ характеризуетъ Рише бодрый періодъ опьяненія[3]). И заклинатель дѣйствительно чувствуетъ себя въ силахъ напряженіемъ своей воли произвести желаемое явленіе. Онъ не можетъ не вѣрить въ себя. Теперь ни одинъ изслѣдователь не станетъ уже считать знахаря дикихъ или полу-дикихъ племенъ простымъ обманщикомъ[4]).

Сверхъестественное врачеваніе объясняется такимъ образомъ совершенно аналогично съ зулусскимъ способомъ исканія потерянныхъ вещей. И оно также должно быть включено скорѣе въ категорію естественныхъ, чѣмъ сверхъестественныхъ пріемовъ воздѣйствія человѣка на природу (въ данномъ случаѣ на природу самого человѣка). До извѣстной степени уже обслѣдованные теперь факты внушенія даютъ намъ поводъ предполагать, что шаманы, вѣря въ свое искусство, не вполнѣ заблуждались. Приведя себя въ экстазъ и заразивши этимъ экстазомъ и всѣхъ присутствующихъ и самого паціента, шаманъ стремится внушить ему здоровье. Возможность подобнаго внушенія допускаетъ при особыхъ условіяхъ и медицина[5]). Поэтому даже

---

1) E. Parish, Ueber Trugwahrnehmung, s. 33, *Schriften der Gesellschaft über Psychologische Forschung*, 6 Heft. Lpz. 1893.

2) Ribot, De l'attention, p. 141.

3) Ch. Richet, L'homme et l'intelligence, Paris, 1884, p. 93.

4) A. Réville, Les réligions des peuples non-civilisés, II, p. 238—239; Guyau, Irréligion de l'avenir p. 63—65.

5) Это мнѣніе было давнымъ давно высказано въ Traité complet du magnétisme animal par M. le baron du Potet, 3-ème ed. Paris, 1856, pp. 283—291; Binet et Féré, Animal Magnetism. 1887, p. 355; прив. у A. Lang'a, Making of réligion, p. 21.

различные фокусы производимыя шаманомъ при врачеваніи, фокусы, которыя онъ можетъ совершить только въ состояніи нравственнаго изступленія: выдыханіе огня, прыганье по раскаленному желѣзу и по острымъ лезвіямъ шашекъ, разсѣканіе однимъ взмахомъ руки стѣнъ юрты[1]), все это поступки также раціональные. Они имѣютъ цѣлью внушить вѣру въ шамана, вѣру въ его силу т. е. передать его собственную вѣру другимъ.

Легшій въ основу нашихъ разсужденій разсказъ г. Диваева о киргизскомъ врачеваніи входитъ въ разрядъ отрицательныхъ заклинаній т. е. очищеній. Изгоняется ли злой духъ вселившійся въ тѣло или просто болѣзнь, во всякомъ случаѣ дѣло идетъ объ изгнаніи. Это явствуетъ и изъ нѣсколькихъ подробностей. Баксы кладетъ рядомъ съ больнымъ пѣтуха, или черепъ верблюда, или особыя куклы[2]). Мы уже знаемъ, къ чему все это служитъ. Дѣло очевидно идетъ о перегонкѣ изъ тѣла больного его болѣзни въ какой-нибудь предметъ.

Типичный примѣръ положительнаго заклинанія содержится въ описаніи шаманскаго дѣйства изъ Минусинскаго округа Енисейской губ., очевидцемъ котораго былъ Н. Ѳ. Катановъ. Шаманъ, Улканъ Алактаевъ, «камнилъ», наговаривая хозяину юрты всякое благополучіе[3]). Самое «дѣйство» мало чѣмъ отличается отъ разсказа г. Диваева: то же приведеніе себя въ экстазъ шаманомъ, то же вниманіе со стороны присутствующихъ, та же длящаяся нѣсколько часовъ однообразная пѣсня. Только вмѣсто кобыза шаманъ аккомпонировалъ себѣ на типичномъ для шаманскаго искусства бубнѣ. Тождественна, разумѣется, и психологія обоихъ дѣйствъ: и тутъ и тамъ одинаковая вѣра въ свои силы

---

1) Диваевъ, Изъ области киргизскихъ вѣрованій, стр. 16, 19 и 21; аналогичные фокусы при лѣченіи у краснокожихъ Канады приведены у A. Lang'a, The Making of réligion, pp. 23—24.

2) Диваевъ, l. c. стр. 9.

3) Н. Ѳ. Катановъ, Отчетъ о поѣздкѣ въ Минусинскій Округъ, *Ученыя Записки Казанскаго Университета*, 1897, стр. 22 и слѣд.

шамана и вѣра въ его могущество со стороны присутствующихъ.

Различіе между обоими примѣрами однако огромное. Наговариваніе счастья уже отнюдь не можетъ съ нашей точки зрѣнія считаться раціональнымъ поступкомъ. Никакіе извѣстные намъ законы природы уже не могутъ оправдать его. Тутъ уже можно усмотрѣть коренную ошибку первобытнаго міровоззрѣнія: смѣшеніе раціональнаго съ ирраціональнымъ, естественнаго съ сверхъестественнымъ, играющую по мнѣнію антропологовъ такую важную роль въ первобытномъ міропониманіи. Тутъ первобытный человѣкъ, увлеченный своимъ эгоцентрическимъ міровоззрѣніемъ стремится вліять на то, что съ нашей точки зрѣнія ни въ какомъ случаѣ не подчинено волѣ человѣка. Но эта ошибка намъ уже не представится болѣе такой коренной и въ тоже время чисто случайной, какъ въ теоріяхъ антропологовъ. Она есть неизбѣжное слѣдствіе эгоцентрическаго міросозерцанія. Страстное желаніе дикаря, его воля, представляется ему волей мірозданія. И въ продуктивности, въ могуществѣ своей воли, напряженной на одной какой-нибудь мысли онъ убѣждается «открывая врата разстоянія» и излѣчивая болѣзни шаманскимъ способомъ. Ошибка первобытнаго человѣка лишь въ степени, а отнюдь не въ сущности вещей. Она психологически необходима.

Мы подошли такимъ образомъ къ пониманію того состоянія сознанія, въ которомъ коренятся и разобранныя на страницахъ этой книги сельско-хозяйственные заклинанія и очищенія. Теперь намъ вполнѣ уже ясна искомая психологія народной обрядности. Ставши на точку зрѣнія строгаго эгоцентризма мы естественно проникаемъ въ тайну появленія всѣхъ тѣхъ странныхъ и на нашъ взглядъ нелѣпыхъ дѣйствій, изъ которыхъ она состоитъ. Первобытный человѣкъ не можетъ не вѣрить, что своимъ экстазомъ, помогающимъ ему «открывать врата разстоянія» и врачевать болѣзни, онъ сможетъ вызвать дождь во время засухи, ускорить или обезпечить цвѣтъ полезныхъ растеній, обез-

печить себѣ успѣхъ на охотѣ, на рыбной ловлѣ, при посѣвѣ, при пастьбѣ скота и изгнать всякую скверну изъ своего жилища, стада или поля.

Вдумавшись въ психологію народной обрядности, мы будемъ также въ состояніи внести одну серьезную поправку въ Фрезеровскую теорію первобытной магіи. И эта поправка можетъ быть наведетъ насъ на такой путь развитія религіознаго сознанія, который минуетъ обыкновенно антропологическая школа.

Мы видѣли, что Фрезеръ противополагаетъ первобытную магію т. е. народную обрядность религіи и сближаетъ ее съ зачатками науки. Религія, по мнѣнію Фрезера, есть «согласованіе, превышающихъ человѣческія силы высшихъ силъ, которыя считаются управляющими и контролирующими природу и человѣческую жизнь»; поэтому «она находится въ основномъ противорѣчіи, и съ магіей, и съ наукой, сообразно которымъ порядокъ явленій природы опредѣляется механически дѣйствующими, неизмѣнными законами[1])». Но мы видѣли, что народная обрядность основана какъ разъ наоборотъ, не на признаніи неизмѣнности законовъ природы, а на вѣрѣ въ возможность поспособствовать ихъ нарушенію. Пріемы свои народная обрядность черпаетъ изъ такого пониманія явленій природы, которыя можно дѣйствительно сблизить съ научнымъ, но самая психологія ея коренится въ глубоко не научномъ міросозерцаніи, вполнѣ подходящимъ подъ Фрезеровское опредѣленіе религіи. Дѣйствительно, эгоцентризмъ, въ которомъ зиждется народная обрядность есть одинъ изъ способовъ «согласованія высшихъ силъ» т. е. опредѣленія цѣлесообразности міра, установленія взаимныхъ отношеній между воспринимающимъ я и воспринимаемымъ не я[2]).

1) Golden Bough [2], I, p. 63; Фрезеръ опирается еще на Jevons'а, Introduction to the History of Religion, L. 1896 и Oldenberg, Die Religion der Veda, Berlin, 1894, также противополагающихъ магію религіи.

2) См. опред. религіи Caird'а, The evolution of religion. Glasgow. 1893, v. I, p. 67—68.

И мало этого. Народная обрядность не только возникаетъ изъ міровоззрѣнія, которое нельзя не назвать религіознымъ, она въ значительной степени основана на представленіи о божествѣ. Вѣря въ свою власть надъ природой, служащей только ему одному и въ этомъ смыслѣ только и цѣлесообразной, первобытный человѣкъ самаго себя какъ бы мнитъ богомъ. Еще опредѣленнѣе создается представленіе о божествѣ, когда совершителемъ обрядовъ является кудесникъ, жрецъ, шаманъ. И киргизскій баксы, и тюркскій шаманъ считаютъ себя несомнѣнно богами. Въ разсказѣ г. Катанова шаманъ называетъ себя родственникомъ призываемыхъ имъ духовъ. Въ своемъ экстазѣ онъ изображаетъ себя совершающимъ долгую и трудную дорогу черезъ хребты горъ въ жилища духовъ. Пройдя этотъ путь, онъ и становится способнымъ дать благо хозяину[1]). Баксы и шаманъ оттого только призываютъ на помощь духовъ, что они сами стали богами. И представленіе о человѣкѣ — богѣ распространено у всѣхъ дикихъ народовъ. Фрезеръ собралъ объ людяхъ — богахъ огромное количество фактовъ[2]). Если въ народной обрядности современнаго европейскаго крестьянства отъ нихъ не осталось и слѣда, то это объясняется вполнѣ естественно. Христіанство не только остановило эволюціи языческаго религіознаго сознанія, оно заставило его спуститься на низшую степень развитія. Обрядовой эгоцентризмъ оказался такимъ образомъ вновь на самой зачаточной стадіи.

Людей — боговъ Фрезеръ считаетъ населенными духами[3]). Его объясненіе ихъ божественности основано такимъ образомъ на теоріи анимизма. Иначе представится дѣло съ точки зрѣнія предложенной здѣсь системы интерпретаціи народной обрядности. Божественность жреца-заклинателя основана на неудержимой потребности привести въ равновѣсіе пошатывающуюся

---

1) Отчетъ о поѣздкѣ въ Мин. Окр. *Учен. Зап. Казанск. Унив.* 1897, стр. 26.
2) Golden Bough [2], I, pp. 128—166.
3) Ibid. p. 130.

всевозможными бѣдствіями эгоцентрическую цѣлесообразность міра. Она вытекаетъ изъ того же психическаго процесса, что и самое заклинаніе. Жрецъ-заклинатель есть тотъ членъ первобытной общины, который болѣе склоненъ приходить въ состояніе экстаза подъ давленіемъ своихъ желаній. Вѣра въ него даетъ ему силу, а вѣра эта коренится въ его способности сосредоточиться на одномъ желаніи. Божественность заклинателя также точно, какъ и вѣра въ самое заклинаніе объясняется тѣмъ представленіемъ о зарожденіи религіознаго сознанія, которое изложено въ лекціяхъ о сущности религіи Фейербаха. «То чего желаетъ человѣкъ—и не можетъ не желать съ той точки зрѣнія на которую всталъ—тому онъ вѣритъ, говоритъ Фейербахъ. Желаніе есть требованіе того, чего нѣтъ; воображеніе, вѣра представляетъ это человѣку какъ-бы существующимъ на самомъ дѣлѣ[1])». «Нѣтъ религіи, нѣтъ бога безъ желанія[2])».

Пусть религіозное сознаніе возникло изъ попытки разрѣшить великій вопросъ объ отношеніи нашего я къ не я или, какъ выражается Гюйо, изъ «непреоборимаго стремленія, заставляющаго человѣка и даже животное отдать себѣ отчетъ обо всемъ, что онъ видитъ и разъяснить себѣ все это сообразно своему пониманію явленій міра[3])». Но гдѣ стимулъ къ разрѣшенію всѣхъ этихъ вопросовъ? Гдѣ коренится тотъ импульсъ, который заставляетъ человѣка сосредоточиться на вѣчной метафизической проблеммѣ? Мнѣ кажется, что искать его нужно вмѣстѣ съ Фейербахомъ именно въ желаніяхъ, въ потребностяхъ, въ чисто жизненныхъ, а вовсе не познавательныхъ стремленіяхъ первобытнаго человѣка. Теорія непосредственнаго возникновенія религіознаго сознанія исключительно изъ ошибочныхъ отвѣтовъ на вопросы о

---

1) L. Feuerbach, Vorlesungen über das Wesen der Religion, Lpz. 1851, s. 317.

2) Ibid. s. 322; Подобный же взглядъ на сущность религіознаго сознанія предложилъ недавно и Lesbaseilles, Les bases psychologiques de la réligion. *Revue Philosophique*, XXI (1886) pp. 367—385, 473—494; ср. особенно стр. 379—384; указаніемъ на эту статью я обязанъ И. И. Лапшину.

3) Irréligion de l'avenir, p. 52.

сущности физическихъ явленій, о жизни и смерти, о появленіи и исчезновеніи нашего сознанія мнѣ представляется такой же фантастической и произвольной, какъ и теорія поэтическаго воззрѣнія на природу. Напротивъ постолько, посколько отъ отношенія я къ не я зависятъ реальныя потребности человѣка, постолько разрѣшеніе этого вопроса не только настоятельно необходимо, но и неминуемо должно быть осуществлено и какъ бы приведено въ исполненіе.

И теперь стало понятно, почему мнѣ было важно такъ подробно разсмотрѣть обрядовой обиходъ одного какого-нибудь опредѣленнаго момента въ хозяйственной жизни человѣка. Потребности и пожеланія человѣка выступаютъ такимъ образомъ болѣе ярко, а эти потребности и пожеланія и составляютъ ту психологическую среду, въ которой возникло религіозное сознаніе. До сихъ поръ мы видѣли, что возникшія изъ потребностей человѣка, живущаго натуральнымъ хозяйствомъ обряды заклинанія и очищенія основаны на представленіи о божественности жреца-заклинателя, царя или бога дождя, солнца и пр. Лишь существованіе подобныхъ божественныхъ личностей вносило гармонію въ эгоцентрическую цѣлесообразность міроздания. На почвѣ тѣхъ-же обрядовъ т. е. тѣхъ-же пожеланій и опасеній, какъ мы видѣли, могла возникнуть и еще одна ступень религіознаго сознанія: вѣра въ священные деревья, поддерживаемая системой тотемизма [1]). Еще дальше поведутъ насъ древне-греческія Адоніи и параллели къ нимъ въ современномъ фольклорѣ [2]). Адонисъ — сѣмя, нарожденіе котораго заклинается вслѣдъ за посѣвомъ, былъ не только предметомъ, но одновременно и способомъ обрядового внушенія. Наркотическій напитокъ, играющій важную роль при заклинаніи, приготовляется вѣдь изъ того-же сѣмени. Отсюда не только полезность, но и божественность сѣмени; отсюда далѣе и представленіе объ особомъ божествѣ, кор-

1) См. выше стр. 164—168.
2) См. стр. 344—346.

мильцѣ и благодѣтелѣ человѣчества, источникѣ божественнаго экстаза. Если анимистическія представленія возникли тѣмъ процессомъ духовнаго творчества, какой изобразили Спенсеръ и Тайлоръ, то этотъ богъ-кормилецъ получитъ совершенно естественно уже духовную сущность. Такимъ образомъ обрядовое дѣйствіе можетъ быть положено и въ основу болѣе совершенныхъ формъ религіознаго сознанія[1]). И мало этого. Оно же объяснитъ намъ и дуализмъ добра и зла, любви и страха въ представленіи о божествѣ: если въ положительномъ заклинаніи совершается процессъ нарожденія бога-благодѣтеля, то въ отрицательномъ заклинаніи, въ очищеніи, нужно искать источника злого, вреднаго, опаснаго духа, суроваго бога-человѣконенавистника.

Слѣдить далѣе за эволюціей первобытной религіи значило бы уже выйти за предѣлы настоящей работы. Намъ важно было лишь отдать себѣ отчетъ въ томъ, что представляютъ собою народные обряды и какое мѣсто занимаютъ они въ исторіи духовной дѣятельности человѣка. Народная обрядность намъ нужна была не сама по себѣ. Ея обслѣдованіе есть лишь этапъ въ общей цѣпи нашихъ разсужденій. И теперь мы можемъ сдѣлать шагъ впередъ. Мы можемъ подойти и къ главному предмету настоящаго изслѣдованія. Теперь передъ нами открылся уже путь *отъ обряда къ пѣсни.*

Намъ поможетъ и въ этомъ отношеніи все тотъ же разсказъ г. Катанова о шаманѣ, Улканъ Алактаевѣ.

Напѣвая благополучіе хозяину той юрты, гдѣ онъ «камнилъ», Улканъ Алактаевъ говорилъ ему: «Да будешь ты долголѣтенъ и да возвысится твой родъ! Живи (въ счастіи) до тѣхъ поръ

---

1) Я не хочу предвосхитить здѣсь возможности подобнаго объясненія нарожденія божествъ греко-римскаго, германскаго и славянскаго Олимповъ. Наши свѣдѣнія о богахъ древняго язычества слишкомъ отрывочны, чтобы попытка подобнаго изслѣдованія могла оказаться удачной. Залогъ смутной возможности такой попытки я вижу однако въ предложенной Фарнелемъ интерпретаціи Зевса, какъ бога дождя. Farnell, The Cults of Greek States, v. I, pp. 44—46.

пока не пожелтѣютъ твои бѣлые зубы; живи (въ счастіи) до тѣхъ поръ, пока не побѣлѣютъ твои черные волосы? Пусть жилище твое наполнится твоимъ потомствомъ, а дворы твои пусть наполнятся скотомъ! Стопы твои (по пути жизни) да будутъ тверды, какъ древесная накипь, отраженія твои (враговъ) да будутъ крѣпки, какъ желѣзо!»[1]) Развѣ этотъ отрывокъ не напоминаетъ замысла поздравительной пѣсни, занимающей центральное положеніе въ весенней обрядности? При толкованіи ея назначенія уже было указано, что въ основѣ своей она есть ничто иное, какъ заклинаніе счастья — довольства[2]). И не однѣ только поздравительныя пѣсни: trimouzettes, aguilaneuf, janeiras, aghiraldo, klopfan, пѣсни Pfingstbuben, лазарицы, кралицы, волочобныя пѣсни, колядки и пр. представляютъ собою заклинанія. Тотъ же смыслъ лежитъ въ основѣ и закликаній весны, и додолицъ, и пѣсень о Кострубонькѣ, и царинныхъ пѣсень[3]).

Теперь, послѣ того какъ мы вдумались въ психологію заклинанія подобное толкованіе разобранныхъ въ этомъ изслѣдованіи пѣсень получаетъ, мнѣ кажется, особое значеніе. Если вначалѣ было сказано, что изученіе народной пѣсни въ связи съ обрядомъ необходимо, чтобы понять подчасъ запутанный замыселъ пѣсни[4]), то теперь изученіе обрядовой пѣсни окажется интереснымъ и съ точки зрѣнія самаго зарожденія пѣсни. Связь пѣсни и обряда — связь органическая. Переходя отъ обряда къ пѣсни мы переходимъ только къ другой сторонѣ одного и того же явленія. Оттого изученіе и тѣхъ обрядовъ, которымъ посвящена эта глава и во время совершенія которыхъ поется сравнительно мало пѣсень, было намъ необходимо. Дѣйствительно. Мы видѣли, что психологическую сущность заклинанія составляетъ сосредоточеніе сознанія на одномъ опредѣленномъ желаніи, приводящее

---

1) Ibid. стр. 29.
2) См. выше стр. 250—251.
3) См. выше стр. 119, 214, 346.
4) См. выше стр. 20—26.

въ состояніе крайней возбужденности т. е. въ состояніе экстаза. Мы видѣли также, что самое «дѣйство» всякого заклинанія заключается въ пѣсни-пляски подъ аккомпониментъ тамбурина. И эта пѣсня исполняетъ совершенно опредѣленное назначеніе. Она съ одной стороны способствуетъ наряду съ другими пріемами появленію экстаза, а съ другой стороны выражаетъ словомъ самое пожеланіе[1]). Ритмическая ея форма такимъ образомъ тѣсно связана съ содержаніемъ. То и другое неразрывно и необходимо. Ритмически выраженное пожеланіе лежитъ въ основѣ заклинанія; оно отвѣчаетъ той живой потребности, которая создала это заклинаніе.

Если стало быть пѣсня-заклинаніе самымъ тѣснымъ образомъ связана съ заклинаніемъ-обрядомъ то естественно возникаетъ вопросъ: народилась-ли и сама пѣсня вмѣстѣ съ заклинаніемъ или ею только воспользовались въ цѣляхъ заклинанія, какъ чѣмъ то уже извѣстнымъ, даннымъ. Отвѣтъ на этотъ вопросъ представляетъ собою, конечно, огромный интересъ. Вѣдь если мы признаемъ, что пѣсня народилась въ тѣсной связи съ обрядомъ, то тѣмъ самымъ мы прійдемъ къ признанію, что извѣстный по крайней мѣрѣ родъ поэзіи возникъ совмѣстно съ религіознымъ сознаніемъ изъ того же самаго обрядового эгоцентризма. Тогда нельзя ужъ будетъ сказать вмѣстѣ съ А. Н. Веселовскимъ, что «календарный обрядъ... овладѣлъ хорическою пѣсней-игрой»[2]).

1) Значеніе внушенія, гипноза и отсюда экстаза въ эстетическомъ воспріятіи послѣднее время все болѣе притягиваетъ къ себѣ вниманіе изслѣдователей, см. книгу Souriau, La suggestion dans les beaux arts. Paris. 1893 и Lechalas, Etudes Esthétiques. Paris. 1902, глава IV. Теорія «опьяненія» Ницше способствуетъ распространенію подобныхъ взглядовъ и интересовъ. Объ роли въ этомъ отношеніи ритма см. Groos, Spiele der Menschen, s 29—31. Онъ напоминаетъ при этомъ извѣстное изрѣченіе Шопенгауера въ 1-омъ томѣ «Міръ, какъ воля и представленіе», § 51.

2) Три главы изъ истор. поэтики. *Журн. Мин. Нар. Пр.* 1898, апрѣль, стр. 13, отд. отт.; см. однако выше стр. 10, гдѣ А. Н. хотя и говоритъ что «катарзисъ игры пристраивается къ реальнымъ требованіямъ жизни», замѣчаетъ тѣмъ не менѣе, что «подражательный элементъ дѣйства стоитъ въ тѣсной связи съ желаніями и надеждами первобытнаго человѣка».

Внесеніе пѣсни въ обрядъ, какъ актъ сознательнаго или безсознательнаго примѣненія чисто эстетической дѣятельности къ дѣятельности религіозной мнѣ кажется едвали правдоподобнымъ: вѣдь если отдѣлить пѣсню-пляску отъ обряда характера заклинаній и очищеній, то самое исполненіе обряда окажется психологически невозможнымъ. А рядомъ съ этимъ невозможнымъ окажется и вообще психологическое объясненіе происхожденія обряда.

Такимъ образомъ возникнетъ ужъ новая гипотеза о происхожденіи поэзіи. Эту новую гипотезу я и позволю себѣ высказать. *Обрядовая пѣсня-заклинаніе есть самостоятельно возникшій и первоначальный видъ народной поэзіи.*

Однако неужели можно признать столь первобытными всѣ эти: закликанія весны, trimouzettes, mayos, пѣсеньки Pfingstbuben и проч.? Вѣдь все это носитъ явные признаки вырожденія, «обрядового самозабвенія». Все это мы подсмотрѣли у культурныхъ народовъ, стоящихъ на высокой ступени цивилизаціи. Неужели можно такъ слѣпо довѣриться теоріи переживаній? Отъ всѣхъ этихъ вопросовъ я старался уже отчасти оградить себя, каждый разъ когда это было возможно, возводя современную пѣсеньку къ ея болѣе древнему праобразу, пытаясь установить хоть приблизительно ея незамысловатую литературную исторію. Мы видѣли также, что рядомъ съ современной европейской поздравительной пѣснью мы имѣемъ древне-греческую пѣсню о ласточкѣ, что среди современныхъ заклинаній дождя находятся такія явно первобытныя его формы, какъ греко-славянская додолица и пеперуга. Но возвести къ глубокой древности не удалось напр. закликанія весны и эти коротенькія русскія и чешскія пѣсни остались болѣе или менѣе загадочными. Не такъ просто стоитъ дѣло и относительно бѣлорусскихъ волочобныхъ пѣсень: они слишкомъ сложны и образны, чтобъ по нимъ можно было судить о первобытной поэзіи.

Всѣ эти затрудненія однако вовсе не столь важны. Западноевропейскія коротенькія пѣсеньки даже въ томъ старинномъ видѣ, который намъ удалось прослѣдить, конечно, въ значитель-

ной мѣрѣ представляютъ собою результатъ вымиранія обѣдненія, а не прямого переживанія. Но что такое вымираніе? Вымираніе не можетъ быть признано творческимъ процессомъ. Это есть не болѣе, какъ шагъ назадъ. Если самый обрядъ при переходѣ къ болѣе высшей степени религіознаго сознанія, сохранившись въ рукахъ лишь наиболѣе низкихъ въ культурно-историческомъ значеньи слоевъ общества, спускается обратно на низшую степень своей эволюціи, то тоже самое случается и съ пѣсней. Средствами современнаго, хотя и простонароднаго, языка, средствами современнаго, хотя и простѣйшаго, стихосложенія современныя пѣсни выражаютъ представленія, стародавнія, схожія съ первобытными. Пользуясь ими, можно поэтому заключать и о древнѣйшей пѣсни. Другое дѣло наши волочобныя, царинныя и др. пѣсни. Христіанство тутъ не вытѣснило древнѣйшій обрядъ, оно обогатило его новымъ содержаніемъ, дало ему новые образы, новую идеализацію. Этимъ оно спасло пѣсню отъ перехода къ простой шуткѣ, сохранило серіозность ея тона, но отъ стараго склада не осталось и помину. Вотъ почему психологію пѣсни и объяснили намъ скорѣе именно эти послѣднія пѣсни востока Европы, между тѣмъ какъ внѣшній складъ, отвѣчающій этой психологіи, самые образы и пріемы вызванные ею къ жизни, какъ это ни странно, мы нашли на западѣ среди народа, торопящагося впередъ въ погонѣ за новыми формами жизни.

Гипотезѣ происхожденія поэзіи, къ которой меня привели наблюденія надъ весенней обрядовой пѣсней не прійдется стоять совершенно въ сторонѣ отъ ужъ высказанныхъ относительно этого другихъ гипотезъ.

Съ тѣхъ поръ какъ Шиллеръ, стараясь развить въ приложеніи къ художественному творчеству Кантовское положеніе о безцѣльной (т. е. безполезной) цѣлесообразности эстетическаго наслажденія, положилъ въ основаніе искусства игру[1]) и эту

---

1) «Письма объ эстетическомъ воспитаніи человѣка». Письмо 14-ое, 15-ое, 23-ье и 26-ое.

мысль въ свою очередь высказалъ и Гербертъ Спенсеръ[1]), древнѣйшая пѣсня-пляска считается, какъ выразился А. Н. Веселовскій, «отвѣчающей потребности дать выходъ, облегченіе, выраженіе накопившейся физической и психической энергіи путемъ ритмически упорядочныхъ звуковъ и движеній[2])». Равнымъ образомъ и В. Шереръ опредѣлялъ поэзію, исходя изъ извѣстнаго стиха Вольтера-фонъ-деръ Фогельфейде:

wir suln sîn gemeit,
tanzen lachen unde zingen.
(Ed. Paul 25,10—12).

Поэзія отвѣчаетъ поэтому прежде всего потребности къ удовольствію «путемъ представленія о будущемъ удовольствіи» причемъ ее «сопровождаютъ выраженія настоящаго удовольствія: прыганье, радость, пляска, пѣніе» и съ этимъ «тѣсно связанъ и смѣхъ[3])».

Однако мало по малу въ самое послѣднее время подобный взглядъ сталъ измѣняться. Вѣдь и Шереръ теорію: искусство-игра считалъ лишь «zum Theil zutreffend[4])». Гроссе, изслѣдуя первобытное искусство, отождествляетъ правда позывъ къ искусству съ позывомъ къ игрѣ «т. е. къ внѣшней, безцѣльной и отсюда эстетической дѣятельности[5])», и этотъ позывъ къ игрѣ онъ считаетъ «далеко болѣе древнимъ, чѣмъ самое человѣчество[6])», такъ что позывъ этотъ вовсе не вызванъ какими либо культурными отношеніями, а лишь только развитъ особеннымъ образомъ въ особыхъ культурныхъ условіяхъ. Но нѣсколькими страницами ниже Гроссе однако заявляетъ, что «если бы энергія посвящаемая эстетическому творчеству и эстетическому воспріятію, была бы совершенно потеряна для самыхъ первыхъ и насущныхъ задачъ жизни, если бы искусство дѣйствительно было бы лишь ненуж-

1) Основанія Психологіи, т. IV, стр. 331—339, р. пер. 1876.
2) Три главы изъ ист. поэт. стр. 2.
3) Poetic, s. 81, ср. ss. 84, 85, 86 и 92.
4) Ibid. s. 93.
5) Die Anfänge der Kunst, s. 294.
6) Ibid. s. 295.

ной игрой, то подъ вліяніемъ естественнаго подбора безъ сомнѣнія народы болѣе практически одаренные вытѣснили бы тѣ народы, которые тратятъ силы такимъ непроизводительнымъ образомъ[1])». И у Гроссе эта двойственная точка зрѣнія проходитъ черезъ опредѣленіе всѣхъ искусствъ, и орнаментики, и живописи, и музыки, и поэзіи. Орнаментъ служитъ изображенію тотемистическихъ знаковъ; живопись воспроизводитъ религіозные символы; пляска-пѣсня возбуждаетъ мужество, внушаетъ солидарность соплеменниковъ, и только рядомъ съ этими практическими назначеніями всѣ эти искусства отвѣчаютъ эстетической потребности въ кантовскомъ смыслѣ[2]).

И мало этого. Самое изученіе игры, получившей такое важное значеніе для изслѣдованія эстетической дѣятельности человѣка въ свою очередь привело къ довольно неожиданнымъ результатамъ. Лазарусъ показалъ, что игра не есть только разрѣшеніе накопившихся силъ просящихся наружу, но и отдохновеніе[3]). Ужъ этимъ игра получила такимъ образомъ значеніе практически цѣлесообразное. Она даетъ возможность человѣку съэкономить силы, необходимыя въ борьбѣ за существованіе. Еще гораздо дальше изученіе игръ человѣка повело Грооса; онъ старался представить игру, и какъ упражненіе т. е. ужъ какъ совершенно необходимую для чисто практическихъ цѣлей дѣятельность человѣка. Подобный взглядъ правда не заставилъ Грооса отрѣшиться отъ теоріи искусства-игры, въ шиллеровскомъ смыслѣ, но сообразно съ измѣнившимся взглядомъ на самую игру и искусство оказалось ужъ не исключительно наслажденіемъ, какъ въ теоріи Шерера. Если Гюйо говорилъ, что «великое искусство не можетъ и не должно подходить подъ теорію игры[4])», то Гроосъ счелъ вполнѣ законнымъ подобное

1) Ibid. s. 298.

2) На совершенно схожей точки зрѣнія стоитъ вслѣдъ за Гроссе и Ribot, Psychologie des Sentiments, Paris, 1897, pp. 336—446.

3) Lazarus, Die Reize des Spiels, Berlin, 1882.

4) Guyau, Problèmes d'esthétique, p. 5—6.

возраженіе при «выходящемъ изъ теоріи разряженія силъ одностороннемъ взглядѣ на игру, какъ на лишнее занятіе (Luxus-Beschäftigung)». Только «убѣдившись въ великомъ біологическомъ и соціологическомъ значеніи игры» можно по его мнѣнію согласиться съ теоріей искусства-игры[1]). Да и то. Пляска напр. есть вовсе не простая забава; она есть особенно важное и интенсивное упражненіе, доводящее нравственныя и физическія силы до послѣдней степени напряженія. И рядомъ съ этимъ не надо забывать приведенное уже мнѣніе Гроссе: воспитывая чувство солидарности, пляска имѣетъ и важное соціологическое значеніе[2]). Вотъ почему, когда Гроосъ хочетъ показать отношеніе къ игрѣ первобытной пляски-пѣсни, онъ вновь напоминаетъ, что «первобытный плясовой праздникъ, соединяющій съ пляской музыку и поэзію, не имѣющимъ равнаго могучимъ образомъ дѣйствуетъ на публику», и считаетъ, что лишь «для самыхъ исполнителей ихъ дѣятельность всетаки имѣетъ характеръ игры[3])».

Еще болѣе отдалился отъ теоріи искусства-игры Бюхеръ. Изслѣдуя рабочія пѣсни, онъ пришелъ къ заключенію что ритмъ въ нихъ «данъ самою работой», что пѣсни эти «соединены матеріально съ работой и съ сопровождающими ее условіями[4])». Не только «работа, музыка и поэзія, по мнѣнію Бюхера, на первоначальной ступени развитія были слиты въ одно цѣлое, но основной элементъ этой тройственности составляла работа». И отсюда выводъ: «Энергическія ритмическія тѣлесныя движенія привели къ возникновенію поэзіи; въ особенности же тѣ движенія, которыя мы называемъ работой[5])». Бюхеръ не отрицаетъ при этомъ и значенія пляски въ происхожденіи поэзіи, но указываетъ при этомъ на то, что пляски «не что иное, какъ

1) Groos, Die Spiele der Menschen, s. 503.
2) Ibid. s. 455 и 476.
3) Ibid. s. 510.
4) Работа и ритмъ, стр. 68.
5) Тамъ же, стр. 70.

подражанія извѣстнымъ рабочимъ процессамъ (постройки лодокъ, охоты, войны, жатвы)[1])». Въ окончательномъ своемъ выводѣ Бюхеръ правда нѣсколько обобщилъ свое заключеніе, замѣнивъ, какъ мы видѣли, слово работа словами энергическія пѣсенныя движенія. Такимъ образомъ и онъ какъ будто склоненъ свою гипотезу примирить съ теоріей игры. Однако въ существѣ дѣла такое примиреніе ужъ невозможно: исходя изъ теоріи Бюхера, надо не только признать что «хоровая пѣсня за утомительной работой нормируетъ своимъ темпомъ очередное напряженіе мускуловъ», что «съ виду безцѣльная игра отвѣчаетъ безсознательному позыву упрожнить и упорядочить мускульную и мозговую энергію[2])»; этого мало, Бюхеръ вмѣстѣ съ Ницше видитъ въ ритмѣ понужденіе, напряженіе энергіи, способное довести до внушаемости, до опьяненія, до экстаза[3]). Съ теоріей аристотелевскаго катарсиса, мнѣ кажется, поэтому трудно согласовать это воззрѣніе Бюхера на происхожденіе поэзіи[4]). Пѣсня не есть утѣшеніе въ работѣ; она помогаетъ ея интенсивности; всякій, кто знакомъ съ техникой народныхъ плясокъ, прекрасно знаетъ, что въ пляскѣ музыка доводитъ до крайняго возбужденія мускульную энергію, побуждаетъ къ самымъ эластическимъ, прямо неосуществимымъ безъ нея тѣлеснымъ усиліямъ; также точно и въ работѣ: пѣсня способствуетъ ея производительности постолько, посколько производи-

---

1) Тамъ же, стр. 69; ср. А. Н. Веселовскій, Три главы, стр. 12.

2) А. Н. Веселовскій, Три главы, стр. 2.

3) Работа и ритмъ, стр. 86.

4) См. А. Н. Веселовскій, Три главы, стр. 2; къ вопросу объ аристотелевскомъ катарсисѣ мнѣ еще прійдется вернуться въ концѣ 2-ой части этого изслѣдованія; покамѣстъ замѣчу только, что современнымъ эстетикамъ едвали необходимо придавать особое значеніе этому вскользь брошенному и едвали глубоко продуманному выраженію Аристотеля; Av. Berger, (въ Aristoteles' Poetik, uebers. v. Ih. Gomperz, Lpz. 1897, s. 97) справедливо говоритъ, что «напрасно было бы во всей Поэтикѣ искать эстетическаго постулата основаннаго на катарсисѣ.... Аристотель видѣлъ въ катарсисѣ политическое оправданіе того, что государство допускаетъ трагедіи». Ср. и мнѣніе В. Шерера, Poetik, s. 110.

тельность зависитъ отъ напряженности, и, этимъ она преслѣдуетъ чисто практическую цѣль. Смутное сознаніе возрастающей при пѣснѣ мускульной продуктивности и вызвало къ жизни рабочія пѣсни.

Выводы Бюхера о зарожденіи поэзіи намъ особенно важны. Предложенная мною здѣсь теорія зарожденія пѣсни изъ пріемовъ также преслѣдующаго чисто практическія цѣли заклинанія не только не противорѣчитъ теоріи Бюхера, но является ея дальнѣйшимъ развитіемъ. На возможность подобнаго развитія именно и указалъ самъ Бюхеръ, когда въ конечной формулировкѣ своей теоріи онъ замѣнилъ слово работа словами: «энергическія ритмическія тѣлесныя движенія». Къ теоріи игры это замѣчаніе не вернетъ, но оно позволитъ намъ включить въ систему Бюхера, и военныя, и любовныя, и даже сатирическія пѣсни. Въ основѣ происхожденія всѣхъ этихъ родовъ пѣсень лежитъ тотъ же самый психологическій процессъ, что и въ основѣ рабочей пѣсни. Пѣсня служитъ и тутъ возбужденію, напряженію психическихъ импульсовъ и мускульной энергіи. Военная пляска-пѣсня у дикихъ имѣетъ цѣлью «довести бойцевъ до высшей степени остервѣненія[1])»; равнымъ образомъ «первобытные охотники, присутствуя при военной пляскѣ, часто приходятъ въ такое возбужденіе, что при этомъ возникаютъ настоящія побоища[2])». Если справедливо мнѣніе Гроссе, что любовныя пѣсни рѣдко поются у современныхъ дикарей, что «любовь въ нашемъ смыслѣ есть такой цвѣтокъ, который не можетъ распуститься на тощей и жесткой почвѣ охотничьей жизни[3])», то въ моменты чисто физіологическаго общаго полового возбужденія грубыя любовныя эмоціи находятъ себѣ поэтическое выраженіе. Такова именно эта австралійская пѣсня-пляска во время праздника Кааро: вокругъ ямы окруженной кустарникомъ пляшутъ мужчины вооруженные палками и припѣваютъ:

---

1) А. Н. Веселовскій, Три главы, стр. 10.
2) Groos, Spiele der Menschen, s. 314.
3) Grosse, Die Anfänge der Kunst, s. 233.

Pulli nira! Pulli nira
Pulli nira, wataka![1])

Это не есть, конечно, просто подражательная игра. Ея назначеніе еще усилить ужъ и такъ возникшую потребность. Что сатирическія пѣсни и юмористическія пляски, къ которымъ въ высшей степени склонны современные дикари, имѣютъ также цѣлью возбудить смѣхъ, это само собою понятно.

Бюхера затруднилъ вопросъ о развитіи объективной, повѣствовательной пѣсни. Основной процессъ этого развитія онъ видитъ въ выдѣленіи эпоса изъ лирики[2]). Но можно ли дѣлать подобное предположеніе? Если видѣть начало повѣствовательной поэзіи въ наивной импровизаціи, въ которой дикарь поетъ о своей охотѣ, о только что видѣнномъ имъ событіи, даже о самой простой и вовсе не важной встрѣчѣ[3]), то и этотъ родъ пѣсни можно объяснить, совершенно не выходя за предѣлы предлагаемой мной гипотезы. И тутъ все тоже возбужденіе, все тоже самовнушеніе; только стремленія человѣка не заходятъ здѣсь дальше его внутренняго я. Пѣсни подобнаго рода служатъ пособникомъ для внутренняго сосредоточенія вниманія. Остановиться мыслью есть ужъ усиліе, и этому то усилію и способствуетъ ритмическій разсказъ объ интересномъ событіи.

Мы видѣли такимъ образомъ, что аналогично съ происхожденіемъ рабочей пѣсни объясняется зарожденіе и цѣлаго ряда пѣсень другого характера. Первобытный человѣкъ пѣлъ много и часто. «Австралійцу, разсказываетъ Грей, пѣсня тоже, что понюхъ табаку матросу. Разсердитъ его что либо, онъ поетъ, счастливъ онъ, онъ поетъ, голоденъ поетъ, пьянъ — конечно въ

---

1) Смыслъ этого приводящій эту пѣсню Schultze рѣшился передать лишь по латыни:

Non fossa, Non fossa,
Non fossa, sed cumus

Ps. d. N. s. 161; ср. А. Н. Веселовскій, Три Главы, стр. 13.

2) Работа и ритмъ, стр. 83.

3) Ср. Grosse, Die Anfänge der Kunst, s. 226 и А. Н. Веселовскій, Три главы, стр. 6.

случаѣ, если онъ не пьянъ, какъ стелька — онъ поетъ еще веселѣе, чѣмъ когда либо [1])». Однако основными типами должны все-таки быть признаны рабочія и обрядовыя пѣсни. Въ эти двѣ категоріи въ сущности входитъ почти все пѣсенное богатство первобытнаго человѣка. Если дикарь поетъ поминутно, то за то, какъ разсказываетъ Эллисъ о полинезійцахъ, даже самаго простого дѣла онъ не начинаетъ безъ молитвы и жертвоприношенія [2]). Военныя охотничьи и любовныя пѣсни даже прямо можно отнести къ обрядовымъ. Въ слѣдующей части этой книги мы увидимъ, что они даже календарно могутъ быть пріурочены.

Съ психологической точки зрѣнія на первой стадіи можно было бы поставить такимъ образомъ скорѣе всего импровизированныя пѣсни наивнаго эпическаго замысла, еще только помогающія остановить вниманіе; но происхожденіе ритма надо отнести на счетъ работы или занятія, и отсюда — вся гамма пѣсень разнаго примѣненія. Взявши точкой отправленія работу, мы получили довольно стройную систему нарожденія первобытной синкретической поэзіи.

Простымъ изнуряющимъ трудомъ осуществляетъ человѣкъ свою личную сущность въ природѣ. Его увлекаетъ желаніе, напряженіе воли. Во имя своего я и его потребностей онъ стремится побѣдить все то, что позднѣе онъ назоветъ общимъ терминомъ «не я». И сила его ростетъ въ процессѣ работы. Онъ усвоиваетъ себѣ ея ритмъ и на немъ воспитываетъ свое самосознаніе. Ритмъ становится въ его рукахъ властнымъ орудіемъ борьбы и первымъ залогомъ побѣды. Имъ управляетъ человѣкъ и своей колеблющейся, неустойчивой духовной дѣятельностью. Вотъ почему, когда напряженіе должно возрости съ возростаніемъ препятствій, ритмическое внушеніе не только не будетъ забыто, но въ немъ человѣкъ увидитъ и всю свою надежду. Внушеніе ритмической пѣсней, вотъ основной способъ примиренія

---

1) Grey, Journal of the expedition in N. W. Australia, прив. у Grosse, Anfänge der Kunst, s. 226.

2) Ellis, Polinesian Res. London. 1829, II, p. 216.

этихъ двухъ параллельныхъ міровъ я и не я, вотъ то средство, коимъ постарается человѣкъ возстановить цѣлесообразность, такъ часто кажущагося безпорядочнымъ мірозданія. Каждый разъ, какъ его давитъ спутникъ его жизни природа, пѣсня выражаетъ отчетливо его сознательное желаніе. Ритмически расположенными мыслями и словами напряженное, властное желаніе человѣка ведетъ къ осмысленной цѣли это загадочное и не всегда податливое «не я». Міровой процессъ стремится къ сознанію, къ жизни духа. Но безъ желанія нѣтъ сознанія, и чѣмъ полнѣе, напряженнѣе желаніе, тѣмъ богаче сознаніе, тѣмъ шире и глубже оно захватываетъ жизнь. Въ религіи и въ искусствѣ осуществляется сознаніе. Только гораздо позже отъ нихъ отдѣлится еще наука. И тогда въ новые моменты сомнѣнія она будетъ даже преобладать, казаться конечной формой духовной дѣятельности человѣчества...

Теперь мнѣ кажется понятнымъ и то, почему мнѣ было необходимо такъ подробно остановиться на отношеніи обряда къ религіи. Культурно-историческое значеніе обряда объясняется именно тѣмъ, что онъ входитъ въ составъ религіознаго сознанія. Но пѣсни-заклинанія, еще не вылупившіяся изъ обряда, намъ были важны лишь потому, что они должны повести насъ далѣе къ болѣе сложному искусству, къ поэзіи. Теперь нами ужъ пройденъ путь *отъ обряда къ пѣсни.* Въ слѣдующей части этой книги намъ предстоитъ новый длинный путь разсужденій. Я назову его — *отъ пѣсни къ поэзіи.*

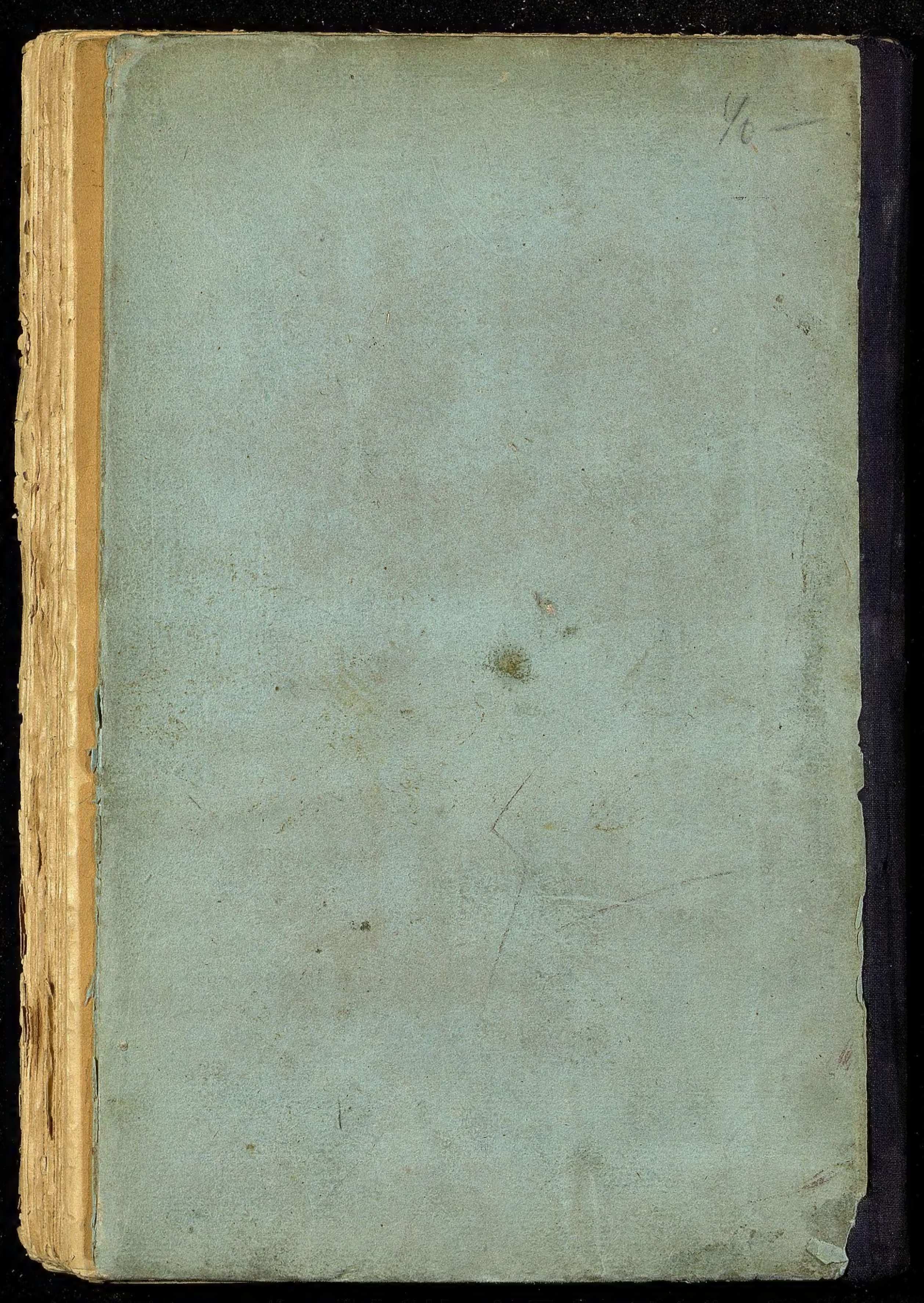
Переходомъ къ этой второй части настоящаго изслѣдованія намъ послужатъ такія черты разобранныхъ обрядовъ, которыхъ я коснулся здѣсь только вскользь. Всѣ разобранные обрядовыя дѣйствія сопровождаются на первый взглядъ какъ будто независимымъ отъ нихъ весельемъ пѣсенъ и плясокъ. Во всѣ тѣ праздники, на которые падаютъ разобранные мною обряды-заклинанія молодежь гуляетъ, пируетъ, водитъ хороводы и тѣшится играми. Мнѣ прійдется на нихъ остановиться подробно въ спеціально посвященной имъ второй части этой работы. Но ужъ теперь

можно сказать, что и эти пляски и пиршества не составляютъ случайный чисто праздничный придатокъ, а входятъ въ обрядовое дѣйствіе его существенной и неотъемлемой принадлежностью. Ихъ назначеніе вполнѣ понятно: они также служатъ къ тому, чтобы возбудить свое желаніе и этимъ способствовать успѣшности заклинанія. И тогда, когда самое заклинаніе поручается особому лицу, въ немъ всетаки должны въ силу именно эгоцентрическаго міровоззрѣнія участвовать и всѣ члены религіозно-хозяйственной общины. Плясками и пѣснями они помогаютъ напряженію религіознаго сознанія. Нѣкогда и эти пѣсни-пляски, можетъ быть, носили характеръ сельско-хозяйственный, схожій съ тѣми играми, которыя описаны у Ксенофонта. Но и безъ этого непосредственнаго отношенія къ предмету заклинанія они также священны.

Добавочныя игры-пѣсни, какъ бы окружающія основной обрядъ своимъ шумнымъ ритмическимъ темпомъ, дополняютъ и самое содержаніе обрядового дѣйства. Въ нихъ встрѣтятся уже новые мотивы. Вся разнообразная человѣческая жизнь со всѣми ея уже чисто-бытовыми жизненными запросами, какъ мы увидимъ, отражается въ хороводномъ весельи. Тутъ призывы любви и грозная удаль молодечества станутъ рядомъ съ хозяйственными заботами и надеждами. Въ обрядовую пѣсню нахлынетъ бурная волна молодыхъ страстей и увлеченій. Оттого-то эти иныя болѣе разнообразныя пѣсни и приблизятъ насъ къ поэзіи въ болѣе современномъ смыслѣ. Вмѣстѣ съ болѣе широкимъ кругомъ идей явится и большее богатство образовъ, вмѣстѣ съ разнообразіемъ душевныхъ волненій обогатится и самая поэтическая форма.

Конецъ 1-ой части.




1/6